Vorlesungen

über

Metaphysik

mit besonderer Beziehung auf Kant

von

Dr. Julius Bergmann,
ord. Prof. der Philosophie an der Universität zu Marburg.

Berlin 1886.
Ernst Siegfried Mittler und Sohn
Königliche Hofbuchhandlung
Kochstraße 68–70.

Inhalt.

Erste Vorlesung.

Die Aufgabe der Metaphysik.

Zweite Vorlesung.

Metaphysik, Vernunftkritik, Wissenschaft von der Vernunft.

Dritte Vorlesung.

Das Sein und die äußere Empfindung.

Zwölfte Vorlesung.

Das Sein und die innere Wahrnehmung.

Dreizehnte Vorlesung.

Das Sein und die innere Wahrnehmung.

(Fortsetzung.)

Vierzehnte Vorlesung.

Die Dinge an sich.

Fünfzehnte Vorlesung.

Der Begriff des Seins.

Sechzehnte Vorlesung.

Der Begriff des Seins.

(Fortsetzung.)

Siebenzehnte Vorlesung.

Formale Bestimmungen zum Begriffe des Seins.

Achtzehnte Vorlesung.

Formale Bestimmungen zum Begriffe des Seins.

(Fortsetzung.)

Neunzehnte Vorlesung.

Der anschauliche Inhalt des Begriffes des Seins.

Zwanzigste Vorlesung.

Metaphysik und Philosophie.

Berichtigungen.

S. 34,	Z. 17 v. u.	lies:	Verhaltungsweisen	statt	Vorstellungsweisen
S. 51,	Z. 11 v. u.	"	Sinne,	"	Sinne
S. 75,	Z. 17 v. o.	"	affizirte	"	affizirt
S. 202,	Z. 2 v. o.	"	ich	"	ich,
S. 237,	Z. 2 v. u.	"	Wunder	"	Wunder:
S. 308,	Z. 19 v. o.	"	in innerer	"	innerer
S. 350,	Z. 11 v. o.	"	das	"	als das
S. 360,	Z. 17 v. o.	"	also,	"	also
S. 400,	Z. 2 v. o.	"	Bestimmtheiten	"	Bestimmungen

Erste Vorlesung.

Die Aufgabe der Metaphysik.

Die Wissenschaft, in welche ich Sie einzuführen unternommen habe, ist zuerst von Aristoteles als eine in sich zusammenhängende und bestimmt umgrenzte Einheit hingestellt und bearbeitet worden. Derselbe nannte sie Erste Philosophie, *πρώτη φιλοσοφία*, weil sie dasjenige erforsche, wovon alles Andere abhängig sei, die ersten Prinzipien (*ἀρχαί*) und Gründe (*αἴτια*), oder auch Theologie, weil sie in der Erkenntniß Gottes gipfele. Der Name Metaphysik ist erst lange nach dem Tode des Aristoteles aufgekommen, und zwar infolge des zufälligen Umstandes, daß ein Ordner der aristotelischen Schriften diejenigen, welche sich auf die Erste Philosophie beziehen, hinter die naturwissenschaftlichen, *μετὰ τὰ φυσικά*, stellte.

Die Aufgabe der Ersten Philosophie setzte Aristoteles, wie bemerkt, in die Erforschung der ersten Prinzipien und Gründe. Die ersten Prinzipien und Gründe aber, fügte er hinzu, seien diejenigen des Seienden, inwiefern es ist. Die Erste Philosophie habe also das Seiende als solches, das Seiende, inwiefern es überhaupt ist, auf seine Prinzipien und Gründe hin zu untersuchen. Da er ferner die Richtung auf die Prinzipien und Gründe für die allen theoretischen Wissenschaften gemeinsame hielt, in derselben also nichts für eine besondere Wissenschaft Charakteristisches erblicken konnte, so definirte er die Erste Philosophie auch kurz als die Wissenschaft von dem Seienden, inwiefern es ist, dem *ὂν ᾗ ὄν*. Während alle übrigen Wissenschaften, die *ἐπιστῆμαι ἐν μέρει λεγόμεναι*, ein Stück aus dem Seienden herausschneiden und von diesem untersuchen, was ihm besonders zukomme, seine *ἴδια πάθη*,

fasse die Erste Philosophie das Seiende ganz im Allgemeinen ins Auge, denn auch vom Seienden als solchem gelte Eigenthümliches.[1]) Alles, was ist, gehört hiernach zum Gegenstande der Metaphysik, aber während diese Wissenschaft so auf der einen Seite die umfassendste ist, zieht sie sich auf der anderen die engsten Grenzen, denn sie betrachtet das, was ist, lediglich hinsichtlich seines Seins; von allem Anderen an den Dingen abstrahirt sie; nur daß sie sind, hält sie fest.

Die Erklärungen, daß die Metaphysik es mit den ersten Prinzipien und Gründen oder mit den Prinzipien und Gründen des Seienden als solchen zu thun habe, würden jedenfalls selbst wieder der Erklärung bedürfen. Dagegen mit der Angabe, daß sie das Seiende als solches betreffen, scheint mir Aristoteles die Gruppe von Untersuchungen, welche zum ersten Male als metaphysische bezeichnet worden sind, durchaus klar und zutreffend charakterisirt zu haben. Indem ich daher den Namen in seiner ursprünglichen Bedeutung nehme, eigne ich mir die Definition der Metaphysik an, daß sie sei die Wissenschaft vom Seienden, inwiefern es ist, ohne jedoch damit eine wie auch immer eingeschränkte Zustimmung zu den Ergebnissen der aristotelischen Forschung zu bekunden. Andere haben diesen Namen für anders zu definirende, sich ihren Problemen nach nur zum Theil oder auch gar nicht mit der Ersten Philosophie des Aristoteles deckende Wissenschaften in Anspruch genommen, insbesondere haben Viele der Metaphysik eine ausgedehntere Aufgabe als jene von Aristoteles angegebene zugewiesen und die Lehre vom Sein unter dem Namen der Ontologie als einen Theil der Metaphysik gefaßt. Ich darf mich hier auf die bloße Erwähnung dieser Thatsache beschränken.

Bevor ich die Bedeutung der Aufgabe, die Dinge lediglich hinsichtlich ihres Seins zu erforschen, näher darzulegen versuche, muß ich sie gegen den Einwand rechtfertigen, daß sie auf einer falschen Voraussetzung beruhe, da das Sein, das Dasein, die Existenz — diese Worte sind mir gleichbedeutend — gar keine Bestimmtheit, kein Prädikat der Dinge, überhaupt nichts irgendwie in den Dingen

Liegendes, zu den Dingen Gehöriges sei. Aus welchen Bestimmtheiten nämlich wir auch den ursprünglichen, konstituirenden Inhalt einer Vorstellung (d. i. denjenigen Theil des Inhaltes einer Vorstellung, durch welchen dieselbe erst gerade den Gegenstand hat, den sie hat, und keinen anderen, durch welchen sie also ihr Vorgestelltes von allem anderen Vorstellbaren unterscheidet) zusammensetzen mögen, so bleibt doch die Frage, ob der Gegenstand derselben, das alle jene Bestimmtheiten habende Ding, auch existire, noch offen, und hieraus scheint zu folgen, daß die Existenz gar nicht zu den Bestimmtheiten gehören könne, die sich zu dem konstituirenden Inhalte einer Vorstellung zusammenfassen lassen, denn von jeder Bestimmtheit, die zum konstituirenden Inhalte einer Vorstellung gehört, ist es unmittelbar gewiß, daß sie jedem dieser Vorstellung entsprechenden Dinge, welches man nur ersinnen mag, zukommt, z. B. von der Ausdehnung, die zum konstituirenden Inhalte der Vorstellung des Körpers gehört, daß sie jedem beliebigen vorstellbaren Körper zukommt. Von welcher Bestimmtheit ferner man auch erkennen mag, daß sie dem konstituirenden Inhalte einer gewissen Vorstellung als ergänzender Inhalt hinzugefügt werden dürfe, wie z. B. die Schwere nachträglich in den Begriff des Körpers als ergänzende Bestimmtheit aufgenommen werden darf, da alle Körper schwer sind, so wird doch auch dadurch die Frage, ob der Gegenstand der Vorstellung existire, nicht entschieden, es wird dadurch nur festgestellt, daß der Gegenstand, wenn er existire, mit jener neu in seine Vorstellung aufgenommenen Bestimmtheit existire, z. B. daß irgend ein vorgestellter Körper, wenn er existire, dies als ein schwerer thue. Also auch zu den Bestimmtheiten, die dem konstituirenden Inhalte einer Vorstellung als ergänzende hinzugefügt werden können, scheint die Existenz nicht zu gehören, und so wäre dieselbe überhaupt keine Bestimmtheit irgend eines Dinges, und das Unternehmen der Metaphysik wäre mithin, da es auf einer falschen Voraussetzung beruhte, ein gänzlich verfehltes.

Daß in der That das Sein keine Bestimmtheit der Dinge sei, von denen wir es aussagen, daß wir also dem, was wir eigentlich meinen, einen ungenauen Ausdruck geben, wenn wir von einem Dinge sagen, es sei, hat Kant gelehrt. Auf die Frage, welches

denn das wahre Subjekt und welches das wahre Prädikat der Urtheile sei, die in den Existentialsätzen einen inadäquaten Ausdruck erhalten, antwortete derselbe, das Subjekt sei nicht das Ding selbst, welches in dem sprachlichen Ausdrucke als solches auftrete, sondern die Vorstellung desselben, und das Prädikat, welches dieser Vorstellung beigelegt werde, sei das Gültig-sein. Z. B. der Satz, das Landeinhorn existire, müsse in genauer Ausdrucksweise durch den anderen ersetzt werden, die Vorstellung des Landeinhorns sei eine gültige Vorstellung oder, was dasselbe heiße, die Vorstellung eines der wirklichen Welt angehörigen, eines existirenden Gegenstandes. Wir können, meinte Kant, einen Gegenstand in seiner ganzen Bestimmtheit, ohne das Mindeste fortzulassen, in der zwiefachen Weise vorstellen, daß wir ihm Existenz beimessen und daß wir dies nicht thun, die Existenz gehöre also nicht zu den Bestimmtheiten des Gegenstandes; nicht im Vorstellen selbst liege der Unterschied, wenn wir demselben Gegenstande das eine Mal Existenz zuschreiben, das andere Mal nicht, sondern darin, daß wir die Vorstellung das eine Mal mit dem Gedanken begleiten, sie sei eine gültige, oder, wie Kant es auch ausdrückt, daß wir den Gegenstand auch setzen, das andere Mal nicht. Die Sätze, in denen das Wort Sein auftritt, haben also nach Kant zwar ihren guten Sinn, dagegen das Wort Sein bedeutet seiner Interpretation jener Sätze zufolge für sich gar nichts, wenn er auch das Sein für einerlei mit der Setzung, der Position eines Dinges erklärte. Dasjenige, was wir in den als Existentialsätze auftretenden Urtheilen von der Vorstellung eines Dinges aussagen, soll ja nicht das Sein, sondern die Gültigkeit sein, und das Sein ist sonach nicht bloß kein Prädikat der Dinge, sondern auch kein solches der Vorstellungen, also gar nichts. Die Erklärung, daß es die Position eines Dinges sei, würde nicht für das Sein, sondern für das Urtheil, welches in inadäquater Ausdrucksweise einem Dinge das Prädikat Sein beilegt, passen.

In wie großem Ansehen aber auch Kants Lehre vom Sein steht, so ist doch leicht einzusehen, daß sie nicht richtig sein kann. Denn sie setzt das, was sie leugnet, selbst voraus. Ob nämlich die Vorstellung eines Gegenstandes, z. B. des Einhorns, eine gültige ist oder nicht, steht doch auch nach Kant nicht im Belieben des

Vorstellenden; auch er meint nicht, eine Vorstellung werde eine gültige oder eine ungültige dadurch, daß der Vorstellende sie für das Eine oder das Andere ansehe, den Gegenstand setze oder nicht setze, sondern er erklärt ausdrücklich, die Gültigkeit einer Vorstellung bestehe darin, daß ihr Gegenstand existire, die Ungültigkeit darin, daß derselbe nicht existire. Wenn aber eine Vorstellung durch die Existenz ihres Gegenstandes gültig ist, so muß die Existenz eine in den Dingen, deren Vorstellungen gültig sind, liegende Bestimmtheit sein, damit das Gültig=sein eine Bestimmtheit dieser Vorstellungen sein könne. Man kann von einer Vorstellung nicht sagen, daß sie gültig, d. i. Vorstellung eines existirenden Gegenstandes sei, ohne die Existenz als etwas zu dem Gegenstande selbst Gehöriges zu denken, so wenig, wie man von einer Vorstellung sagen kann, sie sei die Vorstellung eines weißen Gegenstandes, ohne die Weiße in den Gegenstand selbst hineinzulegen.

Kant hat vollkommen Recht mit der Behauptung, daß zu den Bestimmtheiten, die wir dem Inhalte einer Vorstellung hinzufügen können, sowie wir z. B. in die Vorstellung einer Blume, welche, obwohl sie ausreicht, ihren Gegenstand von allen anderen zu unterscheiden, doch das demselben eigene Merkmal Wohlriechend nicht enthält, dieses Merkmal nachträglich aufnehmen können, — daß zu diesen Bestimmtheiten das Sein, die Existenz, nicht gehört. Aber nicht deshalb ist dem so, weil das Sein sich überhaupt nicht zum Inhaltsmomente einer Vorstellung eignete, sondern weil es sich von vornherein in jeder Vorstellung findet und aus keiner hinweggenommen werden kann. In der That stellen wir Alles, was wir vorstellen, dadurch, daß wir es überhaupt vorstellen, als ein Seiendes vor, auch dasjenige, wovon wir recht gut wissen, daß es in Wirklichkeit nicht ist. Ob wir z. B. glauben, daß es Menschen auf dem Monde gebe, oder das Gegentheil, macht für die Art, wie wir Mondmenschen vorstellen, keinen Unterschied, wir stellen sie auf alle Fälle als seiend vor, wir verhalten uns nur in dem einen Falle anders zu unserer Vorstellung als in dem anderen; in dem einen Falle betrachten wir sie als eine gültige, in dem anderen als eine ungültige. Auch Kants Interpretation der Existentialsätze, daß sie die Vorstellung eines Dinges für gültig bezw. für ungültig erklären,

bestätigen bezw. verwerfen, ist richtig (woraus jedoch nicht folgt, daß sie nicht, ihrem Ausdrucke entsprechend, das Ding zum Subjekte und das Sein zum Prädikate haben), nur bemerkte er nicht, obwohl er den Begriff der Gültigkeit einer Vorstellung mittelst desjenigen der Existenz ihres Gegenstandes erklärte, daß die Vorstellung eines Dinges nur deshalb der Kritik unterzogen werden kann, weil sie Setzung eines Dinges als eines seienden ist, weil also das Sein zu ihrem Inhalte gehört. Allerdings enthalten die Urtheile, welche die Existenz eines Dinges bejahen oder verneinen, etwas, was nicht zum Inhalte der Vorstellung dieses Dinges gehört und demselben nicht hinzugefügt werden kann, aber nicht die Existenz ist dieses, sondern die Bejahung und die Verneinung, sowie, wenn in den besonderen Weisen bejaht oder verneint wird, welche in den Wörtchen: wirklich, möglicherweise, ihren Ausdruck finden, diese Wirklichkeit und diese Möglichkeit des Seins. Die Wirklichkeit und die Möglichkeit der Existenz eines Dinges sind allerdings bloße Werthbestimmungen der Vorstellung desselben, die Existenz selbst aber gehört zum Inhalte der Vorstellung.

Allerdings lassen diese Bemerkungen die Schwierigkeit bestehen, daß, wenn die Existenz zum Inhalte aller Vorstellungen gehört, von jedem beliebigen vorgestellten Gegenstande die Existenz scheint ausgesagt werden zu dürfen. Aber sie genügen doch für jetzt, indem sie es gewiß machen, daß es einen Ausweg aus jener Schwierigkeit geben muß. Einen solchen hoffe ich Ihnen denn auch später, wenn uns die Ausführung unseres Planes auf diese Frage zurückführen wird, in einer Sie völlig befriedigenden Weise zeigen zu können.

Die Widerlegung des Einwandes, daß die Aufgabe, die wir der Metaphysik gestellt haben, auf einer falschen Voraussetzung beruhe, setzt uns in den Stand, dieser Aufgabe den neuen Ausdruck zu geben, daß die Metaphysik die Dinge lediglich, inwiefern dieselben überhaupt Dinge sind, zu betrachten, oder daß sie deutlich zu machen und vollständig zu entwickeln habe, was dazu gehöre, ein Ding zu sein.

Wenn wir nämlich Alles, was wir vorstellen, dadurch, daß wir es überhaupt vorstellen, als ein Seiendes vorstellen, so ist der Begriff des Seienden völlig einerlei mit demjenigen des Dinges. Denn wir stellen auch Alles, was wir vorstellen, dadurch, daß wir es überhaupt vorstellen, als ein Ding vor. Sein und Ding-sein bedeuten beide diejenige Bestimmtheit, welche wir einem Vorgestellten dadurch, daß wir es überhaupt vorstellen, beilegen, und zwar diese Bestimmtheit ganz, nicht mehr und nicht weniger, sie sind also dasselbe. Wäre die Ansicht Kants richtig, daß das Sein zum Inhalte keiner Vorstellung gehöre, daß wir ein Vorgestelltes erst dadurch als ein Seiendes setzen, daß wir seine Vorstellung für eine gültige erklären, so würde etwas, was mit Recht als ein Ding gedacht wird, darum noch nicht auch mit Recht als ein Seiendes gedacht, ein Vorgestelltes könnte wirklich ein Ding sein, ohne wirklich zu sein, nicht die Wirklichkeit, sondern nur die Möglichkeit des Seins fiele mit der Wirklichkeit des Ding-seins zusammen. Ist es dagegen wahr, daß das Sein zum Inhalte jeder Vorstellung gehört, so ist die Frage bezüglich irgend eines Vorgestellten, ob es nicht bloß als seiend vorgestellt werde, sondern wirklich sei, identisch mit der, ob es nicht bloß als ein Ding vorgestellt werde, sondern wirklich ein Ding sei.

Vielleicht nehmen Sie indessen Anstoß an der Behauptung, daß wir Alles, was wir vorstellen, als ein Ding vorstellen. Wir stellen ja auch, werfen Sie vielleicht ein, Eigenschaften, Verhaltungsweisen, Ereignisse, die doch keine Dinge sind, vor, und wenn es daher auch richtig ist, daß jedes Vorgestellte, welches wirklich ein Ding ist, auch wirklich existirt, so gilt doch nicht das Umgekehrte, daß Alles, was wirklich existirt, ein Ding ist, da es ja auch eine Bestimmtheit eines Dinges oder ein Geschehen oder eine Beziehung sein könnte; sagen wir doch z. B., es gebe eine zwischen Roth und Blau liegende Farbe, es existire eine Krankheit, welche sich auf gewisse Weise äußere, es sei gegenwärtig irgendwo ein Gewitter, es bestehe ein gewisses Gesetz u. dergl. Allein Eigenschaften, Thätigkeiten, Ereignisse sind nicht eigentlich selbst, sondern die Dinge sind, in welchen oder an welchen oder zwischen welchen sie sich finden; sie gehören zu Dingen, und was wir ihr Sein nennen, ist in Wahrheit das

Sein dieser Dinge. Und auch unser Vorstellen kennt kein anderes Sein als das von Dingen. Denn wenn wir von etwas, wovon wir wissen, daß es kein Ding ist, wie von der zwischen Roth und Blau liegenden Farbe, sagen, es existire, so fingiren wir dabei doch, es mit einem Dinge zu thun zu haben, unser Vorstellen leiht, so zu sagen, seinem unselbständigen Inhalte die Form der dinglichen Selbstständigkeit.

Auch vom Standpunkte der Kantischen Seinslehre kann die Idee einer Wissenschaft von den Dingen, inwiefern sie überhaupt Dinge sind, nicht abgewiesen werden, es müßte denn wie das Wort Sein so auch das Wort Ding für ein bloßes bedeutungsloses Wort erklärt werden. Denn bedeutet dieses Wort etwas, so ist das Ding-sein, so zu sagen, die Form der Dingheit, eine allen Dingen gemeinsame Bestimmtheit, und dann ist es eine berechtigte Forderung, daß deutlich gemacht werde, worin dieselbe bestehe. Die Wissenschaft von den Dingen als solchen, wäre von diesem Standpunkte aus zu sagen, betreffe allerdings das Seiende (denn Alles, was ist, ist ein Ding), nur habe sie es nicht mit dem Sein des Seienden, sondern mit derjenigen Beschaffenheit desselben zu thun, durch welche es erst zu sein befähigt sei, mit den Bedingungen, denen ein Vorgestelltes entsprechen müsse, damit seine Vorstellung für gültig erklärt, damit es gesetzt werden dürfe, mit den Bedingungen also der Möglichkeit des Seins. Denn da etwas ein Ding sein muß, um sein zu können, so ist die Dingheit, wenn sie nicht, wie wir angenommen haben, mit dem Sein einerlei ist, eine Bedingung für die Möglichkeit des Seins. Auf der anderen Seite würde jedoch der Kantianer durch ein solches Zugeständniß in Widerspruch mit sich selbst gerathen. Denn wenn die Dingheit eine Bedingung für die Möglichkeit des Seins ist, wenn also ein Vorgestelltes die Beschaffenheit oder Form, welche das Wort Ding-sein bezeichnet, besitzen muß, um sein zu können, so ist diese Beschaffenheit oder Form, wenn sie nicht mit dem Sein einerlei ist, etwas zum Sein Gehöriges, eine Seite des Seins, und ist es mithin nicht richtig, daß das Sein gar nichts in den Dingen Liegendes sei. Die Existentialsätze müssen dann interpretirt werden als die Verbindung einer Aussage über den vorgestellten Gegenstand, nämlich daß

derselbe die zum Sein erforderliche Form der Dingheit habe, mit der Gültigkeitserklärung der Vorstellung, der Position des Gegenstandes.

Der Versuch, die Kantische Seinslehre mit einer Wissenschaft von den Dingen als solchen zu verknüpfen, ist mehrmals gemacht worden, so von Schelling (in seiner Unterscheidung der Negativen und der Positiven Philosophie), Weiße, Herbart, Lotze. Am deutlichsten prägt sich dieser Charakter in Herbarts Ontologie aus. Das Sein eines Dinges definirt dieselbe mit Kant als die Position desselben. Aber, meint sie, die Beschaffenheit eines Gedachten müsse gewisse Bedingungen erfüllen (sie dürfe z. B. nichts Negatives an sich haben, nicht zusammengesetzt sein, nicht von etwas Anderem abhängig sein), damit dasselbe Anspruch auf seine Position (auf die Anerkennung der Gültigkeit seiner Vorstellung) haben könne, mit der Position verträglich sei. Sie schreibt also allen Dingen, allen Realen, wie sie sich ausdrückt, eine gewisse Natur zu, ohne die sie nicht sein können, eine Form der Dingheit oder Realität. Da nun Alles, was ist und nicht bloß zu sein scheint, diese Form dadurch besitzt, daß es überhaupt ist, so gehört dieselbe zum Sein, und das Sein eines Dinges ist also nicht, wie es definirt wurde, die Setzung desselben, sondern die Verbindung einer ihm eigenen Beschaffenheit, auf welcher seine Setzbarkeit beruht, mit seiner Setzung.

Die Erörterungen, zu welchen uns der Einwand gegen das Unternehmen der Metaphysik, daß das Sein gar keine Bestimmtheit der Dinge sei, veranlaßt hat, begegnen zugleich einem anderen Zweifel, den die Begriffsbestimmung der Metaphysik als Wissenschaft bloß vom Sein hervorzurufen geeignet ist, dem Zweifel, ob das bloße Sein, die bloße Dingheit der Dinge, dem denkenden Geiste überhaupt zu thun gebe. Haben dieselben doch ein Problem, welches sich an den Begriff des Seins knüpft, zum Vorschein gebracht, indem sie auf der einen Seite feststellten, daß wir Alles, was wir vorstellen, dadurch, daß wir es überhaupt vorstellen, als ein Seiendes oder Ding vorstellen, daß also das Sein oder die Dingheit in keinem Vorstellungsinhalte fehlen könne, und auf der

anderen Seite die Nothwendigkeit anerkannten, diesen Satz gegen den Vorwurf zu schützen, daß jedes beliebige Vorgestellte, und wäre es ein Flügelroß oder eine Seeschlange oder dergleichen, auch wirklich existire.

Wenn Sie indessen auch bereits gesehen haben, daß das bloße Sein der Dinge dem denkenden Geiste zu thun giebt, so werden Sie doch weiter fragen, ob es ihm auch so viel zu thun gebe, daß die Idee einer Wissenschaft, welche sich mit nichts Anderem beschäftige, gerechtfertigt sei.

Es ließe sich leicht zeigen, daß die Beziehung, in welcher der Begriff des Seins zu demjenigen des Vorgestellt-seins steht, noch zu weiteren Fragen Veranlassung giebt als jener, welche sich uns bereits aufgedrängt hat. Doch lassen Sie uns, um nicht einer Betrachtung vorzugreifen, die uns morgen wird beschäftigen müssen, davon absehen und von anderen Seiten her einen vorläufigen Einblick in die Mannigfaltigkeit der metaphysischen Probleme zu gewinnen suchen.

Wir stehen der Aufgabe, die wir der Metaphysik gestellt haben, nicht ohne vorgefaßte Meinungen gegenüber. Denn aller wissenschaftlichen geht eine natürliche Metaphysik, eine von der Natur unseres Geistes so zu sagen freiwillig hervorgebrachte, vorher, und wir können nicht umhin, zu erwarten, daß wenigstens gewisse Elemente derselben durch das wissenschaftliche Denken ihre Bestätigung erhalten werden. Solche Elemente sind die Ansichten, daß jedes wirkliche und nicht bloß scheinbare Ding eine Einheit sei, ferner ein Etwas mit Bestimmtheiten, eine Substanz mit Accidentien (wenn wir das Wort Accidens in dem weiten Sinne nehmen, in welchem wir Alles, was von einem Dinge bejaht werden darf, in Beziehung auf dieses Ding so nennen), auch ein thätiges, durch irgend welche Wirksamkeit sich von dem kraftlosen Nichts unterscheidendes Wesen, sodann nicht ein völlig in sich abgeschlossenes, lediglich auf sich selbst gestelltes Ganzes, sondern ein Glied in einer Vielheit von Dingen, die in der Einen Welt verbunden sind und mit ihren Wirkungen über sich selbst hinaus und in die anderen hineingreifen, und daß alles Dieses nicht zufällig von allen Dingen gelte, sondern zu ihrer Dingheit gehöre. Jene Begriffe der Einheit,

der Substantialität, der Kausalität, der Zugehörigkeit zum einheitlichen Weltganzen schließen aber eine Fülle von Problemen in sich ein. Setzen wir daher voraus, daß sie in der That in demjenigen des Dinges als solchen, wenn derselbe vollständig entwickelt ist, enthalten seien, so brauchen wir nicht länger zu sorgen, ob es der Metaphysik als der Wissenschaft von den Dingen als solchen nicht an Stoff fehlen werde. Lassen Sie uns einige der angedeuteten Probleme hervorheben.

Wenn zunächst jedes Ding eine Einheit ist, so fragt es sich, ob dazu Einfachheit erforderlich ist, oder ob ein Ding auch unbeschadet seiner Einheit Theile enthalten kann oder ob gar die Theilbarkeit ebenso nothwendig zum Sein gehört wie die Einheit, jeder Theil mithin wiederum theilbar ist, und so ins Unendliche fort.

Was sodann das Verhältniß der Substanz zu ihren Accidentien betrifft, so ist zunächst eine Entscheidung zwischen zwei ganz verschiedenen Auffassungen zu suchen, deren eine in unseren Vorstellungen von den Sinnendingen, den Körpern, liegt, deren andere ihren Ursprung im reinen Verstande zu haben scheint. Nach der ersteren ist die Substanz ein allen Qualitäten, Allem, was Inhalt eines Vorstellens sein kann, Allem, woran das Vorstellen etwas hat, Entgegengesetztes, ein hinter allen Bestimmtheiten des Dinges stehendes dunkeles Etwas, mit Einem Worte ein Stoff, nach der anderen ist sie selbst eine Qualität, eine perceptibele Natur. Die sinnliche Auffassung scheint den Widerspruch einzuschließen, daß, wenn man von allen Bestimmtheiten eines Dinges abstrahirt, nichts übrig bleibt und doch etwas übrig bleiben soll, die nackte Substanz, und ganz räthselhaft muß es, wenn man sie zu Grunde legt, erscheinen, warum die Substanz nicht für sich sein kann, sondern der Accidentien bedarf, und welches Band sie mit ihren Accidentien verknüpft, so daß dieselben die ihrigen sind, obwohl sie selbst ein gänzlich Bestimmungsloses ist. Aber auch der intellektuellen Auffassung stellen sich Schwierigkeiten entgegen. Abgesehen davon, daß es die Natur der Qualität zu sein scheint, nicht für sich zu existiren, sondern als Qualität von etwas, was nicht selbst wieder eine Qualität ist, so stellt sie vor die neue Frage, ob die Accidentien solche Qualitäten sind, welche in der substantiellen Qualität, deren

Accidentien sie sind, wie das Allgemeine im Besonderen enthalten sind, oder ob sie zur Substanz hinzukommen, oder ob sie theils in diesem, theils in jenem Verhältnisse zur Substanz stehen. Dazu kommt das Problem, wie die Eine Substanz eines Dinges unbeschadet ihrer Einheit mehrere Accidentien haben kann, die nicht, wie z. B. Hell=blau, Blau, Farbig, eine Reihe bilden, in der jedes folgende Glied sich zum vorhergehenden wie das Allgemeine zum Besonderen verhält, sondern wie Blau, Roth, Grün, oder gar wie Blau, Warm, Süß, nebeneinander bestehen.

In neue Schwierigkeiten verwickelt der doch nicht abzuweisende Gedanke, daß alle Dinge in Einer Welt vereinigt seien und daß ihre Zugehörigkeit zur Welt und ihr Zusammenhang in derselben nicht minder als die Substantialität zur Form der Dingheit gehören. Denn wenn wir die Welt als den bloßen Inbegriff der Dinge fassen, so müssen wir die Konsequenz ziehen, daß sie nur ein Produkt unseres zusammenfassenden Denkens sei, Sein aber nur den einzelnen Dingen zukomme, und dann vermögen wir die Beziehungen, welche gleichsam Brücken von Ding zu Ding bilden, im Denken nicht festzuhalten; wenn wir dagegen ein reales, einheitliches Weltganzes annehmen, welches als ein Ding höheren Ranges die vielen Dinge, deren Gemeinschaft wir verstehen wollen, in sich fasse und mit seinem vollständigen das unvollständige Sein derselben trage, so begreifen wir nicht, wie Eines sich in eine Vielheit gliedern könne, ohne daß es aufhöre, Eines zu sein. Weiter treten die Fragen an uns heran, ob eine endliche Anzahl von Dingen genüge, eine Welt zu bilden, oder ob es zum Sein einer Welt gehöre, daß keine Grenzen sie einschließen, über welche das Denken, den wirklichen Dingen eingebildete hinzufügend, hinausschweifen könnte; wie es mit dem Unterschiede der Dinge in der Welt stehe, ob er als ein ihnen an und für sich eigener den Beziehungen, welche die Dinge verknüpfen, zu Grunde liege oder ob er erst aus diesen Beziehungen entspringe, ob er bloß in den Accidentien der Dinge oder auch in ihren Substanzen liege; in welcher Weise dem Weltganzen sein Sein zukomme, ob es sich desselben als eines ruhigen Besitzes erfreue, der keine Nachforschung nach seinem Ursprunge und seinem Rechte zulasse, oder ob es sich selbst aus dem Nichts hervorgebracht

habe, oder ob es aus einem höheren Wesen hervorgegangen sei und vielleicht auch von demselben erhalten und regiert werde.

Ein verwickeltes Problem endlich müssen wir in den Beziehungen, welche sich von Ding zu Ding spannen, erblicken. Wenn wir einerseits nicht umhin können, das Sein jedes Dinges als verflochten mit demjenigen anderer zu denken, andererseits das Sein als Wirken zu fassen, so werden wir weder die Wirkungen der in einem Dinge liegenden Ursachen noch die Ursachen der in einem Dinge liegenden Wirkungen auf eben dieses Ding einschränken dürfen, sondern annehmen müssen, daß jedes Ding mit seiner Thätigkeit in andere eingreife und von der Thätigkeit anderer leide, und so von dem Begriffe eines Zusammenhanges der Dinge überhaupt zu demjenigen des Kausalzusammenhanges fortgehen müssen. Lassen wir aber auch die Schwierigkeiten, die überhaupt dem Begriffe der Kausalität, auch der immanenten, welche innerhalb eines und desselbigen Dinges verläuft, anhaften, bei Seite, so scheint es ein Widerspruch zu sein, daß ein Ding mit seinem Wirken über sich selbst hinausgehe, also da wirke, wo es nicht ist, daß der Kreis seines Wirkens über denjenigen seines Seins übergreife. Hierzu kommt, daß wir das Wirken, welches uns unentbehrlich für das Sein eines Dinges zu sein scheint, nicht oder doch nicht bloß für das Verhältniß eines Bleibenden zu einem Bleibenden, gleich demjenigen zwischen der Rechtwinkeligkeit eines Parallelogramms und der Gleichheit seiner Diagonalen, oder zwischen der Temperatur eines Körpers und seinem Aggregatzustande, werden gelten lassen wollen. Jene natürliche Metaphysik, der wir in den gegenwärtigen Erörterungen Gehör geben, enthält vielmehr auch dieses, daß es Thätigkeiten der Dinge gebe, dadurch sie Veränderungen in sich selbst und anderen hervorbringen. Nur durch Bewegung und Leben dünkt uns ein Ding Antheil am Sein zu haben. Mit dem Begriffe der Veränderung aber oder der Bewegung oder des Werdens treten neue Aufgaben der Metaphysik hervor; so wird sie begreiflich zu machen haben, wie es möglich ist, daß ein Ding im Laufe seiner Veränderungen doch ein und dasselbe Ding bleibe. Wie der Begriff der Veränderung, so wird endlich auch der von ihm wie von dem entgegengesetzten des Beharrens unabtrennbare der Zeit der Meta-

physik zu thun geben. Die Dinge sind in der Zeit, aber bei dieser Thatsache können wir uns nicht beruhigen. Indem wir nicht denken können, daß die Dinge in die Zeit wie in ein ihrer Natur fremdes Element hineingesetzt seien, gleich Blättern, die in einen Strom geworfen werden, begehren wir einen Einblick zu gewinnen in den Zusammenhang dessen, womit die Dinge in der Zeit sind, und ihrer Zeitlichkeit, sowie in die Möglichkeit, daß die Zeit, ohne sich zu vervielfältigen oder zu spalten, in jedem ihrer Augenblicke zahllose Dinge umspannt und keinem gestattet, seine besondere Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft zu haben. Wir begehren auch zu wissen, ob die Dauer der Dinge als bestimmter Individuen Anfang und Ende habe oder nach der Seite der Vergangenheit wie nach der Seite der Zukunft ohne Grenzen sei, und ob, wenn die bestimmten Individuen entstehen und vergehen, dasjenige, woraus sie bestehen, das Material, aus welchem sie gebildet sind, falls es ein solches giebt, von Ewigkeit zu Ewigkeit beharre, oder ob etwas ganz und gar aus dem Nichts auftauchen und nach längerer oder kürzerer Dauer wieder in das Nichts verschwinden könne. Und ähnliche Fragen können wir auch in Beziehung auf das einheitliche Weltganze nicht unterdrücken.

Von einer neuen Seite stellt sich die Aufgabe unserer Wissenschaft dar, wenn wir den Begriff des Seins oder der Dingheit zu den allgemeinsten von denjenigen, die noch in einem offenen Zusammenhange mit der Anschauung stehen, in Beziehung setzen, zu den Begriffen der Ausdehnung und des Bewußtseins, dieses Wort in dem weitesten Sinne genommen, in welchem wir Alles, was wir innerlich in uns antreffen, von der primitivsten Empfindung und dem ersten sich Regen von Lust und Unlust an, zu ihm rechnen. Zunächst giebt das Verhältniß dieser Begriffe Anlaß zu der Erwägung, ob denn derjenige des Seienden alles anschaulichen Inhaltes entbehre und ein solcher erst jenen, die Beispiele für ihn zu sein beanspruchen, zukomme, oder ob uns nur sein Zusammenhang mit der Anschauung aus irgend einer Ursache verdeckt sei und durch Analyse enthüllt werden könne. Sollte sich das Erstere als richtig erweisen, so wäre entweder die Möglichkeit darzuthun, daß einem Begriffe völlig unanschaulichen Inhaltes solche mit anschaulichem

untergeordnet seien, m. a. W. die Möglichkeit, daß in den ausgedehnten Dingen, den Körpern, und den Bewußtsein besitzenden, den Seelen oder Geistern, das unanschauliche Sein oder die unanschauliche Dingheit mit anschaulichen Naturen verbunden sei, oder man müßte sich entschließen, jedes Seiende und nicht bloß zu sein Scheinende als ein schlechthin Unanschauliches, ein, wenn überhaupt, so nur durch anschauungsloses Denken Erfaßbares zu bestimmen und mithin die Körper und die Seelen für bloße Phänomene, Trugbilder unseres Vorstellungsvermögens zu erklären. Sollte sich dagegen zeigen, daß das Sein oder die Dingheit selbst noch dem Gebiete des Anschaulichen angehöre, so wäre eine Entscheidung zwischen vier Annahmen zu suchen. Da nämlich die beiden Begriffe der Ausdehnung und des Bewußtseins alles Anschauliche umfassen, so schlösse entweder das Sein die Ausdehnung und die Bewußtseins-Natur als seine zwei Seiten in sich, und jedes wirkliche Ding wäre mithin sowohl ein Körper als auch eine Seele, oder die Körper und die Seelen wären verschiedene Dinge, stimmten aber in einem Anschaulichen überein, und dieses allgemeinste Anschauliche wäre das Sein, oder nur die Körper hätten dinghaftes Sein, Sein wäre also gleich Ausdehnung und das Bewußtsein müßte, wenn überhaupt für etwas Wirkliches, etwa wie die Bewegung oder wie Kombination einer gewissen Gestalt und Zusammensetzung mit gewissen Bewegungen, für eine allen oder einigen Körpern eigene Weise des Ausgedehnt-seins gelten, oder endlich nur die Bewußtsein wären, und die Körper müßten es sich gefallen lassen, gleich den Traumbildern für bloße Erzeugnisse der vorstellenden Bewußtsein erklärt zu werden. Es kann hier dahingestellt bleiben, inwieweit diese Untersuchungen der Metaphysik als der Wissenschaft vom Seienden als solchem zufallen, jedenfalls hat dieselbe die Grundlage für sie zu liefern.

Die hiermit aufgezählten Fragen bringt sämmtlich unsere Intelligenz, unser theoretisches Vermögen hervor, ohne sich so zu sagen um unser praktisches Vermögen, nämlich dasjenige des Begehrens und Wollens sowie des Fühlens von Lust und Schmerz, zu kümmern. Sie haben ihrem Inhalte nach wenigstens keine unmittelbar hervortretende Beziehung zu der praktischen Seite unserer

Natur; indem wir sie denken, verhalten wir uns, als ob unser ganzes Seelenleben in völlig uninteressirtem Wahrnehmen, Vorstellen und Denken aufginge. Sie enthalten m. a. W. keinen Begriff, den wir wie den des Zweckes nur aus der Betrachtung unserer selbst als praktischer Wesen schöpfen können. Es giebt aber eine theoretische Beschäftigung mit den Dingen, wofür erst unsere praktische Natur unserer Intelligenz die Anregung giebt und die Richtung bestimmt. Denn wir können einem Dinge gegenüber die Frage stellen, ob es sein Dasein einem Zwecke verdanke, welches dieser Zweck sei, wer ihn gesetzt und verfolgt habe, inwieweit das Ding dem Zwecke entspreche und insofern gut sei, inwieweit es demselben nicht entspreche und insofern schlecht sei. Und diese Betrachtungsweise — wir wollen sie die teleologische nennen — hat ihr Recht auch dem Begriffe des Seienden als solchen gegenüber. Wir dürfen daher zu den Fragen, die in einer vollständig ausgeführten Metaphysik ihre Beantwortung finden müßten, auch noch diese rechnen, ob man in dem Begriffe des Seienden, um ihn vollständig zu denken, wie, nach unserer Vermuthung, diejenigen der Substantialität und Kausalität, so auch den des Zweckes mitdenken müsse, welches eventuell der Zweck sei, zu dem die Dinge sind und die Welt ist, ob derselbe von jeher völlig realisirt oder ob er das Ziel einer fortschreitenden Entwickelung sei, und wie die den Zweck setzende und verfolgende Macht sich zu den Dingen und der Welt verhalte.

Ich werde kaum zu bemerken brauchen, daß ich mit dieser Aufzählung metaphysischer Probleme keineswegs ein Programm dessen, was Sie von diesen Vorträgen erwarten sollen, habe aufstellen wollen. Nur Anfänge des metaphysischen Wissens Ihnen zu überliefern, kann ich mich anheischig machen, obwohl ich weder von demjenigen, was hervorragende Denker auf diesem Gebiete gefunden haben, etwas Wesentliches verkannt zu haben meine, noch es an eigenen Bemühungen auf demselben habe fehlen lassen. Nach der Meinung der Zeit heißt auch das freilich mehr versprechen, als sich halten läßt. Denn dieser gilt die Metaphysik überhaupt für

eine Verirrung des menschlichen Geistes, für eine bloße Scheinwissenschaft, deren Nichtigkeit nunmehr offenbar geworden sei wie einst die der Astrologie und Alchymie.[2]) Nur einige Zurückgebliebene, giebt man zu verstehen, deren Augen das helle Licht der Naturwissenschaft und der Geschichte nicht zu ertragen vermögen, lieben es noch, sich in ihrem mystischen Dunkel zu bewegen. Allein die geistige Entwickelung der Menschheit schreitet bekanntlich nicht in gerader Linie fort, und so könnte auch wohl das, um mit Hegel zu reden, „sonderbare Schauspiel, ein gebildetes Volk ohne Metaphysik zu sehen, wie einen sonst mannigfaltig ausgeschmückten Tempel ohne Allerheiligstes"[3]) einer kurzen rückläufigen oder seitlichen Wendung des Weges angehören. Jedenfalls sind die Gründe, welche bisher für die Verurtheilung der metaphysischen Bestrebungen beigebracht sind, völlig unzureichend.

Daß es Grenzen der Erkenntniß giebt, welche die menschliche Vernunft nicht zu überschreiten vermag, ja, daß uns in allem Sein ein in seinem letzten Grunde Unerforschliches entgegentritt, werden wir gern zugeben, wenn wir erwägen, daß die Dinge, die wir zu begreifen trachten, nicht auf sich selbst gestellt sind, sondern über sich hinausweisen auf das unendliche, einheitliche Weltganze, welches sie alle umfaßt und ihnen ihr Dasein verleiht, daß aber unser Denken sich nicht aus der ihm eigenen Beziehung auf die endlichen Dinge zu lösen vermag, um sich in jenen Urquell des Daseins zu versetzen und dem Hervorquellen zuzuschauen. Allein von diesem Zugeständnisse bis zur völligen Verwerfung des Unternehmens der Metaphysik ist noch ein weiter Weg. Mindestens die Fähigkeit müssen wir der menschlichen Vernunft zutrauen, den Begriff jenes unvollständigen Seins, welches den Dingen in der Welt zukommt, völlig klar und bestimmt zu machen, die in ihm enthaltenen Theilbegriffe in ihrem Zusammenhange aufzudecken und den Schein von Widersprüchen, der dabei hervortritt, zu beseitigen. Wenn wir mit dem Worte Sein überhaupt etwas meinen, so muß es uns doch wohl möglich sein, uns auf das Gemeinte zu besinnen und Rechenschaft über dasselbe abzulegen. Welches Maß von Befriedigung unsere Wißbegierde in den Resultaten solcher Arbeit finden werde, wie viele von den Erwartungen, mit denen man etwa in die Meta-

physik eingetreten ist, während des Vordringens allmälig schwinden werden, bleibt lediglich abzuwarten.

Wenn wir so an das Zugeständniß, daß die Metaphysik auf Unerforschliches stoßen werde, die Forderung knüpfen, man solle sie ihren Versuch machen lassen und abwarten, wie früh oder wie spät jenes Ereigniß eintreten werde, so setzen wir uns freilich der Gefahr aus, wegen der Naivität dieser Auffassung verlacht zu werden. Als ob, wird man uns erwidern, der Versuche nicht übergenug gemacht wären und nicht eben das vollständige Mißlingen aller endlich zu der Einsicht geführt hätte, daß man, bevor man eine über alle anderen hinausstrebende Wissenschaft wie die Metaphysik zu Stande zu bringen sich anschicke, zuvor untersuchen müsse, ob dazu auch das Vermögen der menschlichen Vernunft ausreiche, und als ob nicht längst diese Untersuchung den Zweifel an der Möglichkeit der Metaphysik in unwiderleglicher Weise bestätigt hätte. Es ist Kants Kritik der reinen Vernunft, welche so die Menschheit von einem unheilvollen Vorurtheile befreit haben soll. Obwohl ich damit denjenigen unter Ihnen, denen dieses berühmte Werk noch völlig fremd ist, mehr zumuthe, als es im Anfange unserer gemeinschaftlichen Studien billig erscheint, kann ich Ihnen doch die Aufgabe nicht ersparen, eingehend mit mir zu prüfen, ob Kant in der That die Nothwendigkeit oder auch nur die Möglichkeit, die Philosophie unter die Vormundschaft der Vernunftkritik zu stellen, nachgewiesen hat. Unsere nächste Zusammenkunft möge dem gewidmet sein.

Anmerkungen.

1) Aristoteles, Met. I, 2; IV, 1, 2; VI, 1.

2) Vergl. Kants Proleg., Ausgabe v. Ros., S. 143.

3) Hegel, Werke, Bd. III, S. 4.

Zweite Vorlesung.

Metaphysik, Vernunftkritik, Wissenschaft von der Vernunft.

Der Verabredung gemäß, mit welcher wir uns gestern trennten, erwägen wir heute den Gedanken Kants, es sei unumgänglich nöthig, bevor man zum Aufbau der Metaphysik schreite, die Vernunft der Kritik zu unterziehen, ob sie auch zu solchem Werke hinlänglich ausgerüstet sei.

Die Endabsicht, meinte Kant, um welche es der Metaphysik mit allen ihren Zurüstungen zu thun sei, sei der Nachweis des Daseins Gottes, der Freiheit des Willens und der Unsterblichkeit der Seele. Sie suche also Erkenntnisse, welche über die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Leitfaden noch Berichtigung geben könne. Wie die Mathematik wolle sie, unabhängig von aller Erfahrung, durch die reine Vernunft erkennen, aber während die Mathematik nichtsdestoweniger die Anschauung zu Hülfe nehme, nämlich die unserer Seele nicht durch die Sinne zugeführte, sondern ursprünglich eigene Anschauung vom Raume und von der Zeit, wolle die Metaphysik durch reines anschauungsloses Denken ihr Ziel erreichen; aus reinen Begriffen, denen nichts Anschauliches korrespondire, wolle sie ihren Inhalt entwickeln. So sei sie einer Taube vergleichbar, die, indem sie im freien Fluge die Luft theile, den Widerstand derselben fühle und nun die Vorstellung fasse, daß es ihr im luftleeren Raume noch viel besser gelingen werde. Aber die Bemühungen der Metaphysik seien bisher erfolglos gewesen. Die Vernunft gerathe in ihr kontinuirlich in Stocken. Man müsse in ihr den Weg unzählige Mal zurückthun, weil man finde, daß er dahin nicht führe, wo man hin wolle. Und was die Einhelligkeit ihrer Anhänger in Behauptungen betreffe, so sei sie noch so weit davon ent-

fernt, daß sie vielmehr ein Kampfplatz sei, der ganz eigentlich dazu bestimmt zu sein scheine, seine Kräfte im Spielgefechte zu üben, auf dem noch niemals irgend ein Fechter sich den kleinsten Platz habe erkämpfen und auf seinen Sieg einen dauerhaften Besitz habe gründen können. Ihr Verfahren sei also bisher ein bloßes Herumtappen gewesen. Um sie endlich in den sicheren Gang einer Wissenschaft zu bringen, müsse man dem Dogmatismus entsagen, d. i. der Anmaßung, mit einer reinen Erkenntniß aus Begriffen, nach Prinzipien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche habe, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, womit sie dazu gelangt sei, allein fortzukommen, und statt dessen mit einer Kritik der reinen Vernunft beginnen. Billiger und vernünftiger Weise werde man nicht, sobald man den Boden der Erfahrung verlassen habe, mit Erkenntnissen, die man besitze, ohne zu wissen woher, und auf den Kredit der Grundsätze, deren Ursprung man nicht kenne, sofort ein Gebäude errichten, ohne der Grundlegung desselben durch sorgfältige Untersuchungen vorher versichert zu sein, sondern zuerst die Frage aufwerfen, wie denn der Verstand zu allen diesen Erkenntnissen a priori kommen könne, und welchen Umfang, Gültigkeit und Werth sie haben mögen. [1])

Das ungünstige Urtheil, welches Kant über alle bisherige Metaphysik gefällt hat, ließe sich wohl anfechten. Es ließe sich wohl darthun, daß sie keineswegs ein bloßer Kampfplatz gewesen sei, sondern eine fortschreitende Wissenschaft. Und gerade auf diejenige Gestalt der Metaphysik, die Kant vor Augen hatte, würde sich dieser Nachweis vorzugsweise berufen können. Hat doch der Urheber derselben, Leibniz, indem er die platonisch-aristotelische Lehre mit der cartesianisch-spinozistischen verknüpfte, der Geschichte der neueren Philosophie die Bedeutung einer Fortsetzung derjenigen der alten gegeben. Aber auch, wenn in der That die Metaphysik nicht über ein bloßes Herumtappen hinausgekommen wäre, so dürfte doch daraus nicht gefolgert werden, daß sie nur durch Vernunftkritik auf den richtigen Weg gebracht werden könne. Die Aufgabe der Metaphysik ist keine künstlich ersonnene, sie drängt sich vielmehr, wie Kant selbst lehrt, der Vernunft unabweislich auf, und es kann nicht unrichtig sein, eine solche Aufgabe, wie viele Bemühungen auch bereits ver-

geblich auf sie verwandt sein mögen, wiederum direkt in Angriff zu nehmen wie die Aufgaben anderer Wissenschaften. Daß es nützlich sein mag, die metaphysische Forschung mit Erwägungen über ihre Methode sowie die ihr etwa gesteckten Grenzen zu verknüpfen, werden wir nicht bestreiten, ebenso wenig, wie wir solches bezüglich irgend einer anderen Wissenschaft bestreiten werden, wohl aber, daß die Metaphysik im Unterschiede von allen anderen Wissenschaften eine Selbstkritik der Vernunft zur Voraussetzung habe. Wer durch die wirkliche oder vermeintliche Erfolglosigkeit der Metaphysik, durch die Uneinigkeit derer, die sich mit ihr beschäftigen, die Forderung begründen wollte, daß sie ihre Arbeit einstweilen einstelle und auf die Vollendung einer anderen Wissenschaft warte, um sich von derselben den Weg zeigen zu lassen, der müßte auch der Vernunftkritik ein gleiches Verfahren vorschreiben. Denn daß es mit dieser einen besseren Fortgang genommen hätte als vor Kant mit der Metaphysik, — ich meine den Fortgang in der äußeren Geltung und Anerkennung, denn darauf kommt es hier allein an —, wird kaum Jemand zu behaupten wagen. Weit entfernt davon, daß die Vernunftkritik die Metaphysik oder vielmehr das, was unter Aneignung des Namens an deren Stelle treten soll, in den gesicherten Gang der Wissenschaft gebracht hätte, hat sie bisher noch nicht einmal ihren eigenen Weg finden können.[2]) Selbst die Ausleger Kants übertreffen die Metaphysiker nicht an Einhelligkeit. Ich glaube nicht, daß irgend ein metaphysisches System, das uns einigermaßen vollständig und zusammenhängend überliefert ist, so verschiedene Interpretationen gefunden hat wie Kants Kritik der reinen Vernunft.

Indessen nicht durch den bloßen Hinweis auf das bisherige Schicksal der Metaphysik begründet Kant seine Idee der Vernunftkritik. Den entscheidenden Beweis für die Nothwendigkeit derselben findet er vielmehr in dem Wesen der Metaphysik, in welchem auch die Ursache ihrer bisherigen Mißerfolge liege. Die Metaphysik erstrebe im Gegensatze zu allen anderen Wissenschaften Erkenntnisse über das aller Anschauung Unzugängliche, wolle also gleichsam im luftleeren Raume fliegen, und deshalb müsse man sich vorher durch Vernunftkritik ihrer Möglichkeit versichern oder, wenn diese Möglichkeit nicht da sei, ihr Ziel verändern, was bei den im Gebiete der

Anschauung arbeitenden Wissenschaften nicht nöthig sei. Man kann auch diesem Argumente gegenüber zunächst fragen, ob sich denn die Vernunftkritik in einer günstigeren Lage befinde als die Metaphysik, ob nicht auch sie Bedenken hinsichtlich ihrer Möglichkeit hervorzurufen geeignet sei. Hegel warf ihr vor, sie wolle, da die Untersuchung des Erkennens gar nicht anders als erkennend geschehen könne, erkennen, ehe sie erkenne, dies sei aber eben so ungereimt als der weise Vorsatz jenes Scholastikus, schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage.[3]) Hiergegen ließe sich freilich zunächst einwenden, die Vernunftkritik wolle nicht überhaupt auf irgend eine Weise erkennen, ehe sie überhaupt auf irgend eine Weise erkenne, sondern sie wolle in der bewährten Weise der anderen Wissenschaften, nämlich auf Grund der Anschauung, erkennen und zwar die Gültigkeit des metaphysischen Vernunftgebrauches, bevor sie auf metaphysische Weise, nämlich ohne Hülfe der Anschauung, erkenne, und darin liege kein Widerspruch. Aber es ist doch ein befremdlicher Vorschlag, das Vertrauen, welches man der Vernunft schenken muß, um auch nur den kleinsten Schritt auf dem Wege der Erkenntniß zu thun, das Vertrauen, daß die Vernunft, wenn sie nach den ihr selbst innewohnenden Normen verfahre, zur Wahrheit führe, daß also da, wo sie in Irrthum verfalle, die Ursache nicht in ihrem Wesen und den Gesetzen ihrer Thätigkeit liege, sondern in Hemmungen und Beeinträchtigungen, die sie erleide, — dieses Vertrauen auf einen Theil der Vernunft einzuschränken, um dann diesen Theil zu einem Werkzeuge des gegen den anderen gefaßten Mißtrauens zu machen. Jedenfalls verdient dieses Verfahren nicht die ihm von Kant gegebene Bezeichnung eines natürlichen, eines billiger und vernünftiger Weise einzuschlagenden.[4]) Man darf, um dasselbe richtig zu würdigen, nur nicht vergessen, daß es sich nach Kants eigener Darlegung in der Vernunftkritik nicht darum handelt, gewisse vorgefaßte, ungenügend begründete Meinungen abzuweisen oder Irrwege, welche die Vernunft, sich selbst untreu werdend, eingeschlagen hat, als solche aufzudecken, sondern um den Nachweis, daß die Vernunft in einer Thätigkeit, darin sie ihr innerstes Wesen rein und ungetrübt zum Ausdruck bringe, der Thätigkeit des anschauungslosen Denkens, trügerisch sei. Nicht darin

besteht ja nach Kant die Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft, daß sie das lehre, was man an dem Beispiele, welches Wolf durch seine strenge Methode gegeben habe, lernen konnte, nämlich „wie durch gesetzmäßige Feststellung der Prinzipien, deutliche Bestimmung der Begriffe, versuchte Strenge der Beweise, Verhütung kühner Sprünge in Folgerungen der sichere Gang einer Wissenschaft zu nehmen sei",[5]) sondern sie soll sein eine „Kritik des Organs, nämlich der reinen Vernunft selbst" oder, wie es an einer anderen Stelle heißt, des reinen Vernunftvermögens selbst. So beruht nach Kants eigener Darlegung die Idee einer Kritik der Vernunft auf dem Gedanken, daß nicht bloß der Vernunft, inwiefern sie ein Vermögen der Erkenntniß ist, Schranken gesetzt seien, sondern daß sie, indem sie ihrem Wesen nach über die Schranken hinaus streben müsse und in der That, freilich nicht erkennend sondern irrend, über dieselben hinauskomme, wiederum aus der Nothwendigkeit ihres Wesens, auch ein Vermögen des Irrthums sei.

Da ferner der Zweifel an der Möglichkeit der Metaphysik darauf gegründet wird, daß diese Wissenschaft auf die Hülfe der Anschauung verzichten müsse und daß ihr Erfahrung keinen Leitfaden noch Berichtigung geben könne, so dürfte man wohl verlangen, daß der Kritik der reinen Vernunft eine Erklärung vorangeschickt werde, wie denn sie selbst von der Anschauung Nutzen zu ziehen oder sich von der Erfahrung leiten zu lassen und sich der Kontrolle derselben zu unterwerfen gedenke. Denn ihr haftet jedenfalls nicht minder als der Metaphysik der Schein an, daß sie das Gebiet möglicher Anschauung und Erfahrung zu verlassen beabsichtige. Hierüber aber fehlt bei Kant jede Andeutung. Er, der die Frage, wie reine Mathematik, wie reine Naturwissenschaft und wie Metaphysik als Wissenschaft oder wenigstens als Naturanlage möglich sei, aufgeworfen und auf das Eingehendste erörtert hat, scheint an die Frage, wie Kritik der reinen Vernunft möglich sei, überhaupt gar nicht gedacht zu haben. Die Vermuthung, daß die Kritik der reinen Vernunft sich nicht enger an die Anschauung und die Erfahrung anzuschließen vermöge als die Metaphysik, wird durch den Inhalt, welchen Kant ihr gegeben hat, bestätigt. Ergebnisse wie dieses, daß die räumlich-zeitliche Welt eine bloße Erscheinungswelt sei, welche in unserem

Vorstellen hervorgerufen werde durch die Einwirkung an sich seiender Dinge auf uns, die weder im Raume noch in der Zeit seien, oder wie das andere, daß gewisse Gesetze der Erscheinungswelt, z. B. diejenigen der Kausalität und der Beharrlichkeit der Substanz, in der Einheit des Selbstbewußtseins des die Erscheinungen wahrnehmenden Subjektes ihre Ursache haben, stehen zur Anschauung doch wohl in keiner engeren Beziehung als die metaphysischen Lehren vom Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele, und wie gar die Erfahrung ein Leitfaden für sie sein oder sie berichtigen bezw. bestätigen könne, ist völlig unverständlich. Eine der wichtigsten Untersuchungen Kants ist auf die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung gerichtet; kann denn aber für eine solche Untersuchung die Erfahrung einen Leitfaden oder eine Berichtigung geben, in demselben Sinne dieses Ausdruckes, in welchem er genommen wurde, um die Bedeutung zu bezeichnen, welche die Erfahrung für die in sicherem Fortschritte begriffenen Wissenschaften habe und für die Metaphysik nicht habe? Ja, Kants Kritik der reinen Vernunft gelangt zu einem Ergebnisse, welches ihre eigene Möglichkeit geradezu aufhebt. Denn sie findet, daß es Wissenschaft, wenigstens solche, die nicht (wie anscheinend nach Kants Auffassung die formale Logik) in bloßer Zergliederung von Begriffen besteht, nur von dem äußerlich Anschaubaren, d. i. von der materiellen Natur, geben könne, wie denn auch nur diese eigentlich Objekt der Erfahrung sei. Dann aber ist die Kritik der reinen Vernunft, die Kant ohne Zweifel nicht durch bloße Zergliederung von Begriffen zu Stande bringen zu können meinte, als Wissenschaft unmöglich.

Die Einwürfe, die ich hiermit gegen die Idee der Kritik der reinen Vernunft erhoben habe, haben die Entgegensetzung der Metaphysik und der anderen Wissenschaften auf sich beruhen lassen. Aber auch diese Grundvoraussetzung des Kantischen Unternehmens ist keineswegs unantastbar, wie ich auf die Gefahr hin, bei denjenigen unter Ihnen, die zum ersten Male in Betrachtungen dieser Art hineingezogen werden, nur ein unvollkommenes Verständniß zu finden, nunmehr nachzuweisen versuchen will.

Die Metaphysik soll in einem Gegensatze zu allen anderen Wissenschaften dadurch stehen, daß sie Erkenntnisse durch anschauungsloses Denken zu erwerben trachte. Um diesem Satze zustimmen zu können, müßte man Kants Ansicht vom Verhältnisse zwischen Anschauen und Denken, Anschauungsvermögen und Verstand, theilen, während dieselbe doch in hohem Maße anfechtbar ist. Anschauungsvermögen und Verstand sollen zwei nebeneinander bestehende, obwohl sich in ihren Wirkungen vereinigende Vermögen, zwei im Gemüthe liegende Grundquellen der Erkenntniß sein. Das erstere sei ein Vermögen bloßer Rezeptivität, seine ganze Leistung bestehe in dem Empfangen von Vorstellungen, dem passiven Aufnehmen von Eindrücken, das andere sei ein Vermögen der Spontaneität, ein Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen. Werde uns durch das erstere ein Gegenstand gegeben, so werde er durch das andere im Verhältniß auf seine Vorstellung, welche eine bloße Bestimmung des Gemüths sei, gedacht. Alle Anschauungen ferner sollen sinnlich sein, Anschauungsvermögen also und Sinnlichkeit identisch, denn dem Menschen wenigstens könne ein Gegenstand nur dadurch gegeben werden, daß er das Gemüth auf gewisse Weise affizire; alle Anschauungen können mithin nur die Art enthalten, wie wir von Gegenständen affizirt werden. Doch sei eine zwiefache Sinnlichkeit zu unterscheiden, eine äußere und eine innere, die erstere als die Fähigkeit des Gemüths, so von Gegenständen affizirt zu werden, daß wir sie als Gegenstände außer uns und im Raume anschauen, die andere als die Fähigkeit des Gemüths, von sich selbst affizirt zu werden und dadurch seinen eigenen inneren Zustand anzuschauen und zwar als einen in der Zeit seienden.[6])

Ohne Zweifel würde ein Denken, welches seinen ganzen Inhalt aus solcher passiven Anschauung entlehnen müßte, den Begriff, der das ganze Thema der Metaphysik bildet, den Begriff des Seins, nicht besitzen, und ebenso wenig diejenigen Begriffe, von welchen wir in unserer vorläufigen Zusammenstellung metaphysischer Probleme vermutheten, daß sie in dem des Seins enthalten seien, die Begriffe der Substantialität, der Kausalität, des einheitlichen Weltganzen. In einem bloßen passiven sich vorschweben Lassen von Gegenständen und Ereignissen kann kein Sein, keine Substantialität, keine Kausalität

vorkommen. Was uns bloß vorschwebt als ein Produkt der Einwirkung der Dinge auf unsere Sinnlichkeit, kann, wie Kant richtig folgert, nur ein subjektives Gebilde in unserem Vorstellen, eine „Bestimmung des Gemüths" bedeuten, nur die Art, wie wir von Gegenständen affizirt werden, anzeigen, es kann nicht das affizirende Ding selbst sein, mithin kein Seiendes, kein an sich als das Prius seines Vorgestellt-werdens Bestehendes (denn solches an sich Bestehen meinen wir mit dem Worte Sein), das Sein kann also auf keine Weise in einem Angeschauten von der Art, wie Kant es beschreibt, angetroffen werden. Und dasselbe gilt von der Substantialität und der Kausalität, denn ein subjektives Gebilde unseres Vorstellens z. B. das Bild, welches wir im Spiegel sehen, hat keine Substanz, da wir unter Substanz eben ein von unserem Vorstellen Unabhängiges verstehen, welches den Vorstellungsinhalten, wie Farben, Tönen und dergleichen, einen Halt verleihe, vermöge dessen sie des Vorgestelltwerdens nicht mehr bedürfen, und ebenso wenig kann ein subjektives Gebilde unseres Vorstellens auf ein anderes *wirken*, indem etwas, was wirkt, sich dadurch als ein Seiendes und nicht bloß zu sein Scheinendes legitimirt. Giebt es also eine solche Anschauung, wie Kant sie beschreibt, so enthält dieselbe weder Sein noch Substantialität noch Kausalität, vielmehr muß dann von dem, was diese Worte bedeuten, gesagt werden, daß wir es erst zu dem Angeschauten *hinzudenken*. Diese Begriffe gehören dann also in der That einem anschauungslosen Denken an und werden nur nachträglich auf das Angeschaute bezogen; sie entspringen aus dem dem Anschauungsvermögen entgegengesetzten Verstande und werden von diesem gebraucht, das Angeschaute zu deuten. Die Metaphysik aber muß dann auf die Hülfe der Anschauung ein für allemal Verzicht leisten.

Ich halte, wie bereits bemerkt, diese Bestimmung des Verhältnisses von Anschauen und Denken keineswegs für die einzig mögliche. Wird, wie dies ja auch Kants Meinung ist, unter Anschauen das unmittelbare Vorstellen verstanden, welches als ein sich Vorhalten, sei es von Gegenständen selbst, als ob dieselben im Bewußtsein gegenwärtig wären, sei es von Bildern von Gegenständen, beschrieben werden kann und erst eine Beschäftigung des Bewußtseins mit Gegenständen, ein Bestimmen *über* Gegenstände ermög-

licht, so daß also eine Weise des Anschauens das ist, was allgemein Wahrnehmen genannt wird, unter Denken diejenige Thätigkeit der Seele, auf deren Erzeugnisse die Prädikate Wahr und Unwahr Anwendung finden, so läßt sich das Anschauen als eine Art des Denkens fassen, als unmittelbares Denken im Gegensatze zu dem mittelbaren, dadurch wir etwas über Gegenstände, die bereits für uns vorhanden sind, ausmachen. Das Anschauen oder sich Vorhalten eines Gegenstandes braucht nicht nothwendig für ein durchaus passives Verhalten, ein träges sich vorschweben Lassen angesehen zu werden, man könnte sich auch für die Annahme entscheiden, daß das Setzen des Gegenstandes als eines Seienden, einer Substanz mit Accidentien, eines Wirkungsfähigen, daß dieses Meinen, dessen Inhalt wahr ist, wenn der gemeinte seiende Gegenstand wirklich ist, unwahr im entgegengesetzten Falle, nicht erst auf das Anschauen folge als ein Bestimmen über den bereits angeschauten Gegenstand, sondern daß es das Anschauen selbst sei, daß ihm also kein bloß passives Aufnehmen von Eindrücken vorhergehe, sondern daß in ihm selbst das Empfangen und Haben von Eindrücken seitens der Seele bestehe. Nur durch den Verstand m. a. W., könnte man gegen Kant behaupten, vermögen wir anzuschauen; ein bloßes passives Empfinden und Haben des Empfundenen in den Formen des Raumes und der Zeit gebe es gar nicht, sondern das primitivste Verhalten der Seele sei Wahrnehmen, und das Wahrnehmen oder Anschauen bestehe nicht darin, daß die Empfindungsinhalte wie Roth, Warm, Süß sich der Seele, zufolge der Natur derselben, als ein Räumliches und Zeitliches darstellen, sondern es sei stets Setzen eines Gegenstandes als eines Seienden, einer Substanz mit Accidentien, eines sich durch Thätigkeit Behauptenden, und zwar werde so entweder bloß das eigene Ich des Wahrnehmenden als das die Empfindung habende Subjekt oder mit demselben zugleich ein Gegenstand außer ihm, dessen Eigenthümlichkeit sich in der Empfindung kund gebe, gesetzt. Kant selbst unterscheidet ein zwiefaches Denken des Verstandes: ein solches, welches das den Inhalt der Anschauung bildende, an sich der inneren Verknüpfung entbehrende, nur im Raume und in der Zeit vereinigte Mannigfaltige so verknüpft, daß wir in demselben Substanzen mit Accidentien und Reihen von

Ursachen und Wirkungen erblicken, ein Denken also, durch welches wir erst Dinge, Seiendes setzen, und welches somit zusammen mit dem Anschauen jenes sich Vorhalten von Dingen bildet, das ich soeben unmittelbares Vorstellen nannte, und ein anderes, welches sich mit den durch das erste gesetzten Dingen beschäftigt, Begriffe bildend und Urtheile fällend, und welchem auch erst die Begriffe des Seins, der Substantialität, der Kausalität angehören, während das vorhergehende die Inhalte dieser Begriffe, ohne sie als Inhalte abgezogener Begriffe zu besitzen, dem Angeschauten hinzufügt (etwa wie ein Kind Bausteine zu einem Quadrate zusammenfügt, ohne die allgemeine Vorstellung des Quadrates zu besitzen). Es ist aber eine bloße Voraussetzung Kants, daß es eine Stufe des Bewußtseins noch unter dem verknüpfenden, Dinge setzenden Denken gebe, ein bloßes passives Aufnehmen des Empfundenen, welches dabei die Gestalt des Räumlichen und Zeitlichen annehme. Wie wir vielmehr im Sinne Kants werden sagen müssen, daß es keine bewußten Empfindungen vor den Anschauungen gebe, indem das Anschauen nichts Anderes sei als das Empfangen und Haben der dabei in die Formen des Raumes und der Zeit eintretenden Empfindungen seitens des Bewußtseins, so werden wir auch wenigstens zu vermuthen das Recht haben, daß die Empfindungen nicht anders vorkommen als in den durch den Verstand gebildeten Vorstellungen von substantiellen und wirkenden Dingen (oder doch der Verstandes-Vorstellung des eigenen Ich), daß also die unterste Stufe des Bewußtseins auch die unterste Stufe des Verstandes sei, die Stufe des empfindenden und anschauenden oder wahrnehmenden Verstandes. Wir werden dann, beiläufig bemerkt, auf Rechnung nicht der bloßen Affizirbarkeit des Bewußtseins sondern des Verstandes, der Bewußtseins**thätigkeit**, nicht nur dieses setzen, daß wir wahrnehmend das, was wir wahrnehmen, als seiende substantielle wirkungsfähige Dinge, sondern auch, daß wir es als ein Räumliches und Zeitliches auffassen.

Wenn wir nun so den Verstand als das nicht nur über die Dinge denkende, sondern auch die Dinge, über welche er denkt, anschauende oder wahrnehmende Vermögen betrachten, so folgt, daß das Sein, die Substantialität, die Kausalität, diese in keinem anderen

Bewußtsein als dem Denken des Verstandes vorkommenden Inhalte, nichtsdestoweniger Anschauungsinhalte sind, und von dem Begriffe bildenden Verstande aus der Anschauung entlehnt werden, daß mithin die Metaphysik als die Wissenschaft vom Seienden als solchem keineswegs, wie Kant annahm, ihre ganze Hoffnung darauf zu setzen braucht, daß das Denken ohne jede Beihülfe der Anschauung Wahrheit zu finden vermöge. Indessen erhebt sich hier doch eine Schwierigkeit und zwar eine solche, die ich hier nicht völlig zu beseitigen vermag, ich müßte denn den von uns beabsichtigten Untersuchungen in einer ganz unangemessenen Weise vorgreifen, und die ich gleichwohl nicht mit Schweigen übergehen darf.

Wir haben uns mit Kant darin einverstanden erklärt, daß wir das Sein (und mit demselben die Substantialität und die Kausalität) nicht durch bloßes Affizirtwerden unserer Seele, durch ein bloß leidendes Verhalten, in den Gegenständen unseres Vorstellens antreffen können. Eine Empfindung, deren Empfundenes nicht eine Farbe oder ein Geschmack oder ein Ton oder etwas Anderes derart sondern Sein wäre, ist undenkbar. Auch würde aus der entgegengesetzten Annahme folgen, daß alle Dinge, die wir wahrnehmen, z. B. auch der Gegenstand, den wir im Spiegel sehen, wirklich seien, denn wir setzen Alles, was wir wahrnehmen, indem wir es wahrnehmen, als ein Seiendes, und wenn daher dieses Setzen ein in der Form der Empfindung vor sich gehendes Antreffen des Seins in dem Gegenstande wäre, so müßte es eben bezüglich jedes wahrgenommenen Gegenstandes für eine Thatsache gelten, daß er sei. Endlich ist evident, daß das Setzen eines Gegenstandes als eines Seienden stets ein Meinen ist, ein Vorstellen, dem entweder Wahrheit oder Unwahrheit zukommt, ein solches Meinen aber ist kein passives Empfinden, sondern ein Denken. Freilich kann man auch keinen Gegenstand als irgendwie sinnlich beschaffen, z. B. eine gewisse Farbe habend, setzen, ohne damit ein entweder Wahres oder Unwahres zu meinen, allein nicht das Vorkommen der sinnlichen Beschaffenheit in unserem Empfinden und Wahrnehmen ist dann dasjenige, dem Wahrheit oder Unwahrheit zukommt, sondern die Beziehung derselben auf ein Ding, d. i. die Setzung eines gewissen eine gewisse Beschaffenheit habenden Dinges als eines Seienden.

Wahrheit und Unwahrheit sind Prädikate, die nur dem Setzen von etwas als einem Seienden zukommen, denn Wahrheit hat ein Setzen eben dann, wenn das Gesetzte ist, Unwahrheit, wenn es nicht ist, und umgekehrt hat jedes Setzen von etwas als einem Seienden entweder Wahrheit oder Unwahrheit, ist also nicht ein passives Empfinden, sondern ein Denken.

Dies vorausgesetzt, fragt es sich, ob der wahrnehmende Verstand, indem er einen Gegenstand, sei es das eigene Ich des Wahrnehmenden, sei es ein diesem Gegenüberstehendes, als ein Seiendes setzt, stets das Sein in dem Gegenstande antrifft (nicht in der Weise der sinnlichen Beschaffenheiten, die empfunden werden, sondern durch seine Thätigkeit, durch ein Ergreifen), so daß das Sein des Gegenstandes eine Thatsache für ihn ist, oder ob das Sein stets nur ein von dem Verstande zu dem Gegebenen, also, wenn das Wahrgenommene ein Außending ist, zu dem Empfundenen hinzugethanes Gemeintes ist, so daß jede Wahrnehmung zunächst noch den Zweifel zuläßt, ob der wahrgenommene Gegenstand auch wirklich sei, oder endlich, ob bald dieses bald jenes der Fall ist. Die erste Annahme muß sofort verworfen werden, denn ihr zufolge müßte wieder (wie bei der anderen, daß wir in jedem Wahrgenommenen das Sein durch Empfindung antreffen) alles Wahrgenommene, auch der Gegenstand, den wir im Spiegel sehen, wirklich sein, und dabei genau so sein, wie er der Wahrnehmung erschiene; alles Wahrnehmen bestände ja eben darin, daß sich der Verstand des Seins eines Gegenstandes als einer Thatsache bemächtigte. Es bleiben also nur die beiden Möglichkeiten, daß der Verstand im Wahrnehmen niemals ein Seiendes so zu sagen im Originale erfasse, niemals das Sein in dem Wahrgenommenen wirklich antreffe, sondern dasselbe immer nur als seine dem Zweifel ausgesetzte Meinung oder Einbildung zu dem Gegebenen hinzufüge, oder aber, daß es wenigstens ein wirklich seiendes Ding gebe, welches der Verstand so wahrnehme, daß er die Thatsache seines Seins in sich aufnehme. Entschieden wir uns für die erste dieser beiden Annahmen, so würden wir freilich immer noch in einem gewissen Sinne sagen dürfen, das Sein gehöre der Anschauung an, aus der Anschauung schöpfe der Begriff des Seins seinen Inhalt,

denn der Verstand, der das Sein als ein Gemeintes zu dem Gegebenen hinzuthut, ist eben wahrnehmender, anschauender Verstand, aber wir verständen dann unter der Anschaulichkeit des Seins etwas Anderes als was Kant unter diesem Namen bestritt, denn was Kant leugnete, ist dieses, daß das Sein (und die Substantialität und die Kausalität) in den wahrgenommenen Gegenständen angetroffen werden könne,[7]) so wie die Ausdehnung und die Dauer darin angetroffen werden, und wenn er von der Metaphysik behauptete, daß sie sich ein, wenn überhaupt, so nur durch anschauungsloses Denken erreichbares Ziel gesetzt habe, so wollte er damit sagen, daß ihr Denken aller Inhaltsmomente entbehre, welche uns jemals in angeschauten Gegenständen entgegentreten. Wollen wir daher gegen Kant an dem Gedanken festhalten, daß das Sein, die Substantialität, die Kausalität auf Anschauung beruhende Begriffe seien, und daß daher sein Hauptargument für die Nothwendigkeit, die Metaphysik auf Vernunftkritik zu gründen, nicht Stich halte, so müssen wir annehmen, es werde wenigstens ein Ding in der Weise von uns wahrgenommen, daß wir das Sein, welches unser wahrnehmender Verstand in dasselbe hineinmeint, durch eben dieses Meinen wirklich in ihm antreffen. Die Bedeutung eines solchen Dinges aber können wir nur dem eigenen Ich zuschreiben, unserem sich selbst erfassenden Bewußtsein, denn bezüglich der Dinge außer uns überzeugen wir uns leicht, daß wir sie nicht unmittelbar in ihrem Sein erfassen, sondern nur mittelst der Empfindungen, die sie uns erregen, von ihnen eine Kunde erhalten können. Wir werden alsdann hinzufügen, daß der Verstand erst die Bekanntschaft mit dem Sein des eigenen Ich machen müsse, bevor er die Meinung des Seins zu dem durch Sinnes-Erregung Gegebenen hinzuthun und so dem Ich andere Dinge gegenüberstellen könne. Die Erkenntnißquelle der Metaphysik aber werden wir in unserem Ich-Bewußtsein, der Anschauung oder Wahrnehmung, die wir von uns selbst, dem anschauenden und wahrnehmenden Subjekte, besitzen, gefunden zu haben glauben.

Die Schwierigkeit, von der ich vorhin sprach, liegt nun darin, daß der Gedanke des in dem nunmehr näher bestimmten Sinne anschauenden oder wahrnehmenden Verstandes sich selbst zu wider-

sprechen scheint. Das Sein in einem Dinge, mag es nun das eigene Ich oder ein demselben gegenüberstehendes Objekt sein, antreffen und das Sein zu einem Gegebenen hinzumeinen, scheinen durchaus entgegengesetzte Leistungen zu sein. Antreffen, scheint es, kann man nur das, was sich uns kund thut, sich auf irgend eine Weise, durch Erregung einer Empfindung oder anders, uns aufdringt, so daß das Angetroffene sich gebend verhält und wir uns empfangend, im Hinzumeinen dagegen verhalten umgekehrt wir uns gebend, und das, wozu wir hinzumeinen, ist das Empfangende. Die Auskunft, daß wir das Sein, indem wir es zu einem Gegebenen hinzumeinen, in dasselbe wirklich hineinbringen, daß wir also das, was wir wahrnehmend als ein seiendes Ding uns einbilden, damit zu einem seienden Dinge machen, d. i. es erschaffen, würden Sie vermuthlich als einen ungereimten Einfall zurückweisen. Ich müßte, wie gesagt, um diese Schwierigkeit zu beseitigen, auf Betrachtungen eingehen, die uns erst später beschäftigen können. Es genügt aber auch für den gegenwärtigen Zweck, wenn ich darauf hinweise, daß die Ansicht Kants, nach welcher uns das Sein, die Substantialität, die Kausalität in keinem Gegenstande entgegentreten, niemals von uns als ein Thatsächliches erfaßt werden können, daß diese Ansicht dem Denken nicht weniger zumuthet. Um den Begriff des Seins denken zu können, müssen wir doch wohl entweder das Sein selbst oder ein Bild desselben uns vorschweben lassen, sonst wäre ja unser Begriff inhaltslos, leer, also Begriff von nichts, und das Sein bedeutete gar nichts, wäre ein sinnloses Wort. Kant zwar glaubte mit dem Satze, daß Begriffe ohne Anschauungen leer seien, da aller Inhalt aus der Anschauung stamme, die Annahme verbinden zu können, daß es solche Begriffe gebe, und daß diejenigen des Seins, der Substantialität und der Kausalität von dieser Art seien, allein welche Aufgaben uns auch die Ansicht stellen mag, daß das Sein wenigstens in Einem Dinge von uns müsse angetroffen werden, so würden wir denselben doch nicht so vollständig hoffnungslos gegenüberstehen wie der von Kant gestellten, leere Begriffe zu denken. Wenn uns nun auch niemals das Sein selbst, sondern immer nur ein Bild desselben vorschwebte, so wäre unser Begriff von ihm doch kein anschauungs-

loser, denn auch das sich vorschweben Lassen eines Bildes von einem Gegenstande ist Anschauen und genügt dem Denken, sich mit dem Originale beschäftigen zu können. Aber ist es denn glaublich, daß unser Verstand ein Bild des Seins aus sich hervorbrächte, ohne jemals das Original zu Gesichte bekommen zu haben? Welche Begriffe wir sonst auch untersuchen, so finden wir, daß alle Elemente ihres Inhaltes dem Wahrnehmen, demjenigen Vorstellen, das seinen Inhalt im Originale gegenwärtig hat, entnommen sind, daß also alle einfachen Begriffe, deren Inhalte nicht in Elemente zerlegt werden können, z. B. der Begriff der Farbe, Bilder eines einmal Wahrgenommenen sind, während allerdings der Zusammensetzung der Elemente, welche in dem Inhalte eines Begriffes vereinigt sind, nichts in der Welt des Wahrnehmbaren zu entsprechen braucht. Der Begriff des Seins aber ist ein einfacher.[8])

Ein anderes Argument gegen die Lehre, daß das Sein nicht wahrnehmbar sei, ergiebt sich aus der Erwägung, daß wir dann schlechterdings nicht wissen könnten, ob überhaupt irgend etwas und nicht vielmehr nichts sei. Denn, wie gerade Kant so eindringlich gelehrt hat, aus bloßen Begriffen und überhaupt bloßen Vorstellungen läßt sich nicht darthun, daß die Gegenstände derselben existiren; jeder Nachweis einer wirklichen Existenz setzt bereits Existenz von etwas voraus, und die unmittelbare Gewißheit einer Existenz kann nur die Wahrnehmung ihrer Thatsächlichkeit geben, Wahrnehmung aber der thatsächlichen Existenz eines Gegenstandes ist unmöglich, wenn die Existenz selbst ein anschauungsloser Gedanke ist. Es sind nun freilich einige Neuere, welche erst die wahre Lehre Kants entdeckt zu haben sich rühmen, und Andere, welche die wahre Philosophie dadurch zu finden hoffen, daß sie alle inkonsequenten Zugeständnisse Kants an die in dem natürlichen Vertrauen zu sich selbst befangene Vernunft beseitigen, zwar nicht bei dem Satze, daß nichts sei oder daß man doch nicht wissen könne, ob etwas sei, aber doch bei einer Auffassung angelangt, welche sich, wenigstens wenn sie von ihnen selbst klar verstanden würde, in diesem Satze ausdrücken ließe. Ich darf indessen wohl annehmen, daß Ihnen die Aufdeckung dieser Folge aus der Lehre von der Unwahrnehmbarkeit des Seins für eine deductio ad absurdum gelten wird.

Statt mich bei dem Zweifel aufzuhalten, ob überhaupt irgend etwas sei und nicht vielmehr Alles, was wir für seiend halten, nur zu sein scheine, will ich lieber noch auf eine Kant selbst angehörige Lehre hinweisen, die geeignet ist, uns gegenüber der Schwierigkeit, welche wir in der Annahme eines anschauenden und zwar Sein anschauenden Verstandes fanden, Muth einzuflößen. Dieselbe betrifft die Vorstellung des Ich.[9]) Die Vorstellung, welche ich von meinem Ich, dem einheitlichen Subjekte meines Vorstellens, habe, ist mir nach Kant nicht dadurch entstanden, daß ich von mir selbst affizirt werde. Nur die mannigfachen Zustände, deren ich mir bewußt bin, sind mir durch Affektion des inneren Sinnes gegeben, weshalb auch das sinnliche Bewußtsein ein zerstreutes ist und der Beziehung auf die Identität des Subjektes ermangelt. Die Vorstellung des Ich gehört vielmehr dem Verstande an; durch ein reines, an keinerlei Sinneserregung anknüpfendes Denken bringt der Verstand sie hervor. Mit diesen Sätzen führt Kant offenbar ein, was er so entschieden verwarf, den Begriff eines anschauenden Verstandes, denn nicht von derjenigen Vorstellung des Ich ist die Rede, welche wir durch Abstraktion von den mannigfachen und wechselnden Vorstellungsweisen, die wir in uns antreffen, bilden, sondern von der unmittelbaren Vorstellung, durch welche wir uns überhaupt erst als Ich setzen, unmittelbare Vorstellung aber ist Anschauung. Kant selbst will dies freilich nicht zugeben, er hält an der Entgegensetzung von Anschauungsvermögen und Verstand und der Identifizirung des ersteren mit der Sinnlichkeit fest, aber es gelingt ihm dies nur dadurch, daß er ganz willkürlich eine neue Bestimmung in den Begriff der Anschauung aufnimmt, nämlich die, daß sie ein Mannigfaltiges enthalten müsse. Die Vorstellung des Ich soll also nur deshalb keine Anschauung sein, weil ihr Gegenstand, das Ich, ein Einfaches ist. „Ein Verstand", heißt es, „in welchem durch das Selbstbewußtsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde anschauen; der unsere kann nur denken und muß in den Sinnen die Anschauung suchen." Ueber die intellektuelle Vorstellung des Ich lehrt Kant weiter, daß wir durch dieselbe zwar nicht erkennen, wie wir sind, indem wir hierzu eines Mannigfaltigen bedürfen, das uns nur durch den inneren Sinn gegeben

werden könne, wohl aber, daß wir sind, und zwar nicht bloß in dem Sinne des Wortes, in welchem das Sein auch von unselbständigen Erscheinungen in unserem Bewußtsein ausgesagt wird, sondern in dem anderen, in welchem es gleichbedeutend mit An-sich-sein ist. Kant schreibt demnach dem Verstande ein Denken zu, durch welches derselbe ein Ding, nämlich das eigene Ich, in seinem An-sich-sein ergreife. Aber eben, wie dieses möglich sei, wie wir von dem Sein eines Dinges eine Kunde erhalten können, ohne daß uns dasselbe, sei es durch Erregung einer Empfindung, sei es auf einem anderen Wege, eine Mittheilung von sich mache, wie das Denken dadurch, daß es einem Gedachten das Sein zuschreibe, in demselben das Sein antreffen könne, — eben dieses war die Schwierigkeit, die wir bezüglich des Begriffes des anschauenden Verstandes zugeben mußten. Mit derselben Schwierigkeit also, die sich uns in den Weg stellte, als wir dem Verstande das Vermögen der Anschauung zuschrieben, ist auch die Lehre Kants, von der wir dadurch abweichen, behaftet.

Dies ist es, was ich zur Vertheidigung unseres Unternehmens gegen die Vernunftkritik zu sagen habe. Ich möchte aber noch einmal hervorheben, daß ich die Möglichkeit und die Nützlichkeit von Untersuchungen über die Art, wie die Vernunft überhaupt zu Erkenntnissen und insbesondere zu metaphysischen Erkenntnissen gelangt, sowie über die ihrer Wißbegierde ein für alle mal gesetzten Schranken durchaus nicht bestreite. Was ich bestreite, ist nur die Idee einer Kritik der Vernunft und die Behauptung, daß die Metaphysik, ungleich allen anderen Wissenschaften, die Einsicht in die Bedingungen, unter denen die Erkenntnißkraft allein wirken kann, und in die Grenzen der Leistungsfähigkeit derselben zur Grundlage habe, also, bevor sie an ihre Aufgabe gehe, selbst zum Gegenstande einer Wissenschaft gemacht werden müsse. Jene Idee und diese Behauptung stehen im engsten Zusammenhange, sie stehen und fallen mit einander. Denn einer Wissenschaft, welche wie die Metaphysik ihre Aufgabe aus keinerlei willkürlichen Voraussetzungen oder vorgefaßten Meinungen ableitet, sondern in dem Verlangen

nach Wissen überhaupt vorfindet — und von solcher Art ist doch wohl die Aufgabe, einen Begriff, den wir in allen Begriffen mit denken, den aufheben das Denken aufheben hieße, den Begriff des Seins, klar und deutlich zu machen, zu zergliedern, was etwa in ihm zu zergliedern ist und die Hindernisse hinwegzuräumen, welche sich etwa der Forderung, die in ihm zu vereinigenden Momente wirklich zu vereinigen, entgegenstellen, — einer solchen Wissenschaft könnte es nur dann verwehrt werden, sich wie alle anderen lediglich durch ihre Aufgabe einerseits und die der Vernunft innewohnenden Normen andererseits leiten zu lassen, wenn Grund zu der Annahme vorhanden wäre, daß die Vernunft ihrem Wesen nach mit sich selbst uneins sei, daß sie, wenn sie falsch denke, dies nicht immer (ich bediene mich hier Kantischer Ausdrücke) [10]) in einem Mangel der Aufmerksamkeit auf die logische Regel seine Ursache habe, sondern in einigen Fällen darin, daß in ihr selbst Grundregeln und Maximen ihres Gebrauches liegen, aus welchen ihr eine unvermeidliche Illusion entspringe, daß ihr m. a. W. eine unvermeidliche Dialektik unhintertreiblich anhänge, welche, selbst nachdem ihr Blendwerk aufgedeckt sei, nicht aufhöre, ihr vorzugaukeln. Auf derselben Annahme aber beruht der Plan, die reine Vernunft sich selbst kritisiren zu lassen.

Es versteht sich von selbst, daß man eine Kritik der reinen Vernunft für eine künstlich ersonnene und eine unlösbare, weil auf einem sich selbst aufhebenden Gedanken beruhende Aufgabe halten und doch einem Buche, welches dieselbe zu lösen unternimmt, eine Fülle tiefer und bahnbrechender Gedanken zugestehen kann. Und so brauchen auch wir uns dem Einflusse des berühmten Kantischen Werkes nicht zu verschließen. Wir brauchen das Losungswort, unter welchem sich eine große Zahl von Philosophen unserer Tage vereinigt haben, das Wort, daß man auf Kant zurückgehen müsse, keineswegs mit der Forderung einer Reaktion auch gegen die Kantische Philosophie zu überbieten. Ich meine sogar, daß wir Kant die Bedeutung, die er in Anspruch nahm, die Bedeutung eines Reformators der Metaphysik, zugestehen müssen und es können, ohne unserer Ansicht über die Unrichtigkeit des Gesichtspunktes, unter welchem er die Vernunft selbst zum Gegenstande einer Wissenschaft machen zu wollen ankündigte, untreu zu werden und ohne

unser Auge gegen die mannigfachen Verzerrungen zu verschließen, an welchen zufolge jenes unrichtigen Gesichtspunktes das von ihm entworfene Bild der Vernunft leidet.

Die reformatorische Bedeutung Kants für die Metaphysik besteht darin, daß er derselben, während er ihr durch Vernunftkritik das Seiende zu nehmen und dafür das nur zu sein Scheinende unterzuschieben versuchte (denn das ist die neue Wissenschaft, auf welche Kant den Namen der Metaphysik übertrug: Wissenschaft von dem zu sein Scheinenden als solchem), ihre Zugehörigkeit zu der Wissenschaft, in welcher die Vernunft sich selbst zu verstehen sucht, zum Bewußtsein brachte. Schon seine Kritik der reinen Vernunft ist weit mehr als was ihr Name anzeigt, weit mehr als eine Untersuchung über die Möglichkeit einer Wissenschaft von dem jenseits aller möglichen Erfahrung Liegenden, sie erweiterte sich ihm unter den Händen zu einer Wissenschaft von der erkennenden Vernunft, deren Nothwendigkeit und Werth völlig unabhängig davon ist, daß man jemals in das für alle Erfahrung Jenseitige einzudringen versucht hat. Und als er dann der Kritik der reinen Vernunft eine Kritik der praktischen Vernunft und eine Kritik der Urtheilskraft zur Seite stellte und unter den Bezeichnungen einer Metaphysik der Natur und einer Metaphysik der Sitten die Ergebnisse jener grundlegenden Werke in ihre Konsequenzen verfolgte, konnte der Name Kritik nur noch für einen dem ganzen Werke äußerlich aufgehefteten, das innere Wesen desselben unberührt lassenden Titel gelten. Das nächste große Ereigniß in der Geschichte der Philosophie bestand denn auch darin, daß der kritische Gesichtspunkt in der Ergründung der Vernunft ganz aufgegeben wurde. Denn indem Fichte die Vernunft zum Gegenstande seines Philosophirens machte (der Name Wissenschafts-Lehre, welchen er seinem Unternehmen gab, sowie die Beschreibung des Planes desselben ließen allerdings eine Wissenschaft nur von der wissenden Vernunft erwarten, aber nicht minder als um die wissende war es ihm um die wollende zu thun, und in der Ausführung erhielt diese sogar den Vorzug vor jener), glaubte er des Hinweises auf die Versuche, eine Erkenntniß des an sich Seienden aus anschauungslosen Begriffen zu Stande zu bringen, so wenig zur Motivirung seiner

Absicht zu bedürfen, daß er derselben gar nicht einmal erwähnte. Der Metaphysik aber, die sich nicht aus der Philosophie ausweisen läßt und deren, wie an Kants Vernunftkritik und Fichtes Wissenschafts-Lehre wiederum offenbar geworden ist, die Philosophie nicht entbehren kann, erwuchs aus dieser neuen Bestimmung des Begriffes der Philosophie als der Wissenschaft der sich selbst begreifenden Vernunft die Einsicht, daß sie, um zur Erkenntniß des Seins zu gelangen, auf Erkenntniß der Vernunft ausgehen müsse.

Um zu erkennen, daß in der That die Wissenschaft vom Sein Wissenschaft von der Vernunft ist, wollen Sie bemerken, daß die Begriffe des Seins und des Vorstellens oder Bewußtseins oder Denkens in einer unauflöslichen Beziehung zu einander stehen, so daß keiner ohne den anderen gedacht werden kann. Alles, was wir vorstellen, stellen wir als ein Seiendes vor, auch dasjenige, wovon wir, wie von dem Gegenstande, den wir im Spiegel sehen, wissen, daß es nicht ist, denn dieses Wissen ist nur ein zu dem Vorstellen hinzutretendes Denken über das Vorstellen selbst, nämlich ein Verwerfen, für ungültig Erklären desselben. Wir stellen den Gegenstand, der uns im Spiegel erscheint, in keiner anderen Weise vor als den neben dem Spiegel stehenden, von welchem wir wissen, daß wir ihn mit der Hand greifen können, einen Centauren, den wir für ein bloßes Fabelwesen halten, nicht anders als einen Reiter, von dessen wirklichem Dasein wir überzeugt sind, unser Vorstellen ist in beiden Fällen als seiend Setzen. Auf der anderen Seite können wir nichts als seiend vorstellen, ohne ein Vorstellen, für welches das Seiende sei, von welchem es gesetzt werde, mit vorzustellen. Es ist unmöglich, in der Vorstellung eines Dinges von dem Vorgestellt-werden desselben zu abstrahiren; ließen wir das Vorgestellt-werden des Dinges aus unserer Vorstellung von ihm fort, so verschwände mit demselben das Sein und mit diesem das Ding selbst. Freilich denken wir in dem Begriffe des Seins zugleich einen Gegensatz zu dem des Vorgestellt-werdens. Das Vorgestellte, meinen wir, ist als solches nur ein Gebilde des Vorstellens, ein Subjektives, das nur in dem Vorstellen und für das-

selbe besteht, Sein dagegen schreiben wir nur demjenigen zu, was dem Vorstellen selbständig gegenübersteht, nicht erst darauf warten muß, vorgestellt zu werden, um zu sein, Sein ist einerlei mit An-sich-sein. Aber mögen auch diese beiden Bestimmungen, welche wir in dem Begriffe des Seins antreffen, einander zu widersprechen scheinen, so ist es doch nicht minder gewiß, daß die erste, als daß die zweite in ihm liegt. Uebrigens können wir auch jene Unabhängigkeit und Selbständigkeit eines Seienden dem Vorstellen gegenüber nicht denken, ohne eben das Seiende auf ein Vorstellen zu beziehen, ohne also diese beiden Begriffe mit einander zu verknüpfen. Aus diesem Verhältnisse nun zwischen den Begriffen des Seins und des Vorstellens, oder des Seienden und des vorstellenden Subjektes, folgt, daß die Wissenschaft vom Seienden hinsichtlich seines Seins ebenso sehr Wissenschaft vom vorstellenden Subjekte hinsichtlich seines Vorstellens ist. Denn sie kann das Sein der Dinge nicht aus seiner Beziehung auf ein vorstellendes Subjekt lösen, sie kann das Sein nur als Inhalt eines Vorstellens betrachten, sie ist also Wissenschaft von dem vorstellenden Subjekte, inwiefern dasselbe Sein-setzendes Subjekt ist. Somit ist sie auch Wissenschaft von der Vernunft, dieses Wort in dem umfassenden Sinne genommen, in welchem es den Gegenstand der von Kant unternommenen Kritik bezeichnete, denn das vorstellende oder, noch bestimmter, das wahrnehmende Subjekt, das Ich, wie es vor allem Denken über die Dinge und über sich selbst ist, ist die unterste Stufe der Vernunft.

Es läßt sich nicht leugnen, daß der Begriff der Metaphysik, zu welchem wir nunmehr gelangt sind, sich selbst aufzuheben scheint. Denn was wir als seiend *vorstellen*, ist darum noch nicht (sonst müßte ja auch der Gegenstand im Spiegel *sein*), wir dürfen insoweit von ihm nur sagen, es *scheine* uns zu sein, und wenn daher die Metaphysik vom Begriffe des Seins auf den des Vorstellens, für welches das Seiende ist, geführt wird und das Sein nicht anders denn als Inhalt eines Vorstellens, also als gemeintes Sein zu erfassen vermag, so scheint sich ihr ja mit Nothwendigkeit unter den Händen das Sein in ein zu sein Scheinen zu verwandeln. Ihre erste Sorge, sollte man sagen, müßte dahin gehen,

alles Vorstellen, Denken, Bewußtsein aus ihren Betrachtungen auszuscheiden, denn nicht, wie wir die Dinge vorstellen, wie sie also uns zu sein scheinen, sondern wie sie sind, an sich sind, will sie wissen, aber wenn sie nun den Begriff des Seins vornimmt, ohne auf etwas Anderes als auf ihn zu blicken, so tritt ihr in demselben wieder das entgegen, dem sie den Abschied gegeben hatte, das Vorgestellt-werden oder Scheinen. Allein wenn die Metaphysik sich hier in der That in einen Widerspruch verwickelte, so hätte dies darin seinen Grund, daß der Begriff des Seins einen solchen einschlösse, und daß mithin, da wir in Allem, was wir denken, das Sein mitdenken, alles Denken sich in einem Widerspruche bewegte und seiner Natur nach bewegen müßte. Und daß dem so sei, daß Widersprechendes sein könne, ja daß das Sein selbst in einem sich Widersprechen bestehe, und daß der Widerspruch gegen sich selbst die Grundform alles Denkens sei, dies zu glauben ist uns schlechterdings unmöglich. Wir werden daher, unbeirrt durch die Schwierigkeit, auf welche wir gestoßen sind, an unser Vorhaben gehen, darauf vertrauend, daß der Schein des Widerspruches vor einer eingehenden Erwägung verschwinden werde. Es ist übrigens im Grunde genommen dieselbe Schwierigkeit, welche wir schon früher bemerkt haben, nämlich damals, als wir uns einerseits überzeugten, daß uns kein Sein so gegeben werde, daß wir es durch ein lediglich passives Verhalten in unser Bewußtsein aufnehmen können, daß vielmehr in allem Wahrnehmen unser wahrnehmender Verstand zu dem Gegebenen das Sein hinzu meine, andererseits aber fanden, daß mindestens in einem Dinge das Sein von uns angetroffen werden müsse.

Eine etwas bestimmtere Auffassung von dem Zusammenhange von Sein und Vernunft in der Aufgabe der Metaphysik, als sie sich uns aus der Betrachtung der zwischen den Begriffen des Seins und des Vorstellens bestehenden Beziehung ergab, gewinnen wir, wenn wir uns an einen Gedanken erinnern, der sich uns früher aufdrängte, an den Gedanken nämlich, daß das Ich-Bewußtsein die Erkenntnißquelle der Metaphysik sei. Derselbe knüpfte sich uns an die so eben wiederholte Vermuthung, daß wir wenigstens in einem Gegenstande unseres Wahrnehmens das Sein wirklich antreffen, da wir sonst keinen Begriff des Seins haben könnten oder, was

dasselbe heißt, dieser Begriff ein leerer, also Begriff von nichts sein müßte. Wir meinten nämlich, daß Jeder nur in dem eigenen Ich einen solchen Gegenstand besitzen könne, indem es bezüglich aller anderen Wahrnehmungsobjekte einleuchte, daß unser Verstand, wenn er sie auch mit Recht als seiend setzen sollte, doch nicht aus sich herausgehen könne, um ihr Sein so zu sagen im Original zu ergreifen. Hiernach hat die Metaphysik die Vernunft — denn, wie oben bemerkt, sind Ich und Vernunft dasselbe und ist das wahrnehmende Ich die unterste Stufe der Vernunft — in der Weise zum Gegenstande, daß sie nur auf das Sein derselben ihren Blick richtet. Verbinden wir mit diesem Satze den zuvor aufgestellten, daß die Metaphysik die Vernunft insofern betrachte, als die Thätigkeit derselben Setzen von etwas als einem Seienden ist, so sehen wir in der Aufgabe der Metaphysik das Sein und die Vernunft in der Weise vereinigt, daß die letztere daraufhin untersucht werden soll, was sie von sich selbst wahrnimmt, indem sie sich als Seiendes wahrnimmt.

Sofern die Metaphysik von dieser Auffassung ihrer Aufgabe geleitet wird, könnte man ihre Richtung die psychologische nennen. Die andere, welche sie so lange versucht, als ihr die Einsicht in die Untrennbarkeit der Begriffe des Seins und des subjektiven Denkens noch nicht aufgegangen oder doch noch nicht bestimmend geworden ist, ließe sich etwa als die kosmologische bezeichnen. Für die Ansicht, welche ich eben über die Bedeutung Kants für die Geschichte der Metaphysik ausgesprochen habe, ergäbe sich alsdann der Ausdruck, daß mit der Kritik der reinen Vernunft das Zeitalter der kosmologischen Metaphysik schließe und dasjenige der psychologischen anhebe.

Anmerkungen.

1) Kritik der reinen Vernunft. Vorrede zur 2. Aufl., Einleitung III.

2) Auf das Schicksal der Vernunftkritik, daß sie, wie eine unrichtig gewählte Arznei, den Zustand, dem sie ein Ende machen wollte, vielmehr gesteigert hat, ist, wie nicht anders zu erwarten, schon mehrfach hingewiesen

worden, z. B. von Beneke in der Vorrede zu seiner „Erkenntnißlehre nach dem Bewußtsein der reinen Vernunft", sowie in seiner Metaphysik (S. 16 ff.).

3) Hegel, Werke VI, S. 16.

4) Man vergleiche hierzu die unter 2) angeführte Erkenntnißlehre Benekes, S. 4.

5) Kritik der reinen Vernunft. Vorrede zur 2. Auflage.

6) Kritik d. r. V. Transsc. Aesth. §§ 1, 2; Transsc. Logik, Einleitung I.

7) Kritik d. r. V., § 16: „Verbindung liegt aber nicht in den Gegenständen und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden."

8) Daß uns das Sein „irgendwie in einer Anschauung gegeben, irgendwie erreichbar sein" müsse, indem wir sonst gar nicht den Begriff des Seins haben könnten, hat namentlich Beneke (System der Metaphysik, S. 14 f., 65 ff., Das Verhältniß von Leib und Seele, S. 40 f., u. ö.) eingeschärft, dabei jedoch verkennend, daß dieses Gegeben-sein nicht in einer Impression oder in einem ohne Zuthun des Subjektes Gegenwärtig-sein bestehen kann, sondern ein in Empfang Nehmen durch intuitives Denken erfordert, daß also der Begriff des Seins ein reiner Verstandesbegriff ist

9) Kritik der reinen Vernunft §§ 16, 25.

10) Kritik der reinen Vernunft. Transsc. Dial., Einleitung I.

Dritte Vorlesung.

Das Sein und die äußere Empfindung.

Die Vorbereitungen zu unserem Vorhaben sind beendigt. Wir beginnen heute mit der Ausführung. Ich schlage Ihnen aber vor, daß wir uns nicht sofort die Frage nach dem konstituirenden Inhalte des Begriffes des Seins, deren Beantwortung in einer systematischen Darstellung der Metaphysik das Erste sein müßte, das ist die Frage, was wir denn eigentlich damit meinen, wenn wir von etwas sagen, es sei, vorlegen, um dann zu entwickeln, was uns in dem so festgestellten Begriffe der Entwickelung bedürftig und fähig zu sein scheinen möchte, sondern daß wir uns zunächst einer Untersuchung zuwenden, von der es auf den ersten Blick zweifelhaft erscheinen könnte, ob sie der Wissenschaft vom Seienden als solchem angehöre, die wir aber nach dem Einblicke, welchen wir durch unsere letzten Erwägungen in das Wesen dieser Wissenschaft gewonnen zu haben glauben, ihr zuzurechnen kein Bedenken tragen werden. Ich meine die Untersuchung der Anwendbarkeit oder Geltung und, was damit zusammenhängt, des Ursprunges des Begriffes des Seins: ob die Dinge, die wir wahrnehmen und, indem wir sie wahrnehmen, als seiend setzen, wirklich sind, an sich sind, oder uns nur zu sein scheinen, und ob, wenn das Erstere der Fall ist, sie so sind, wie wir sie wahrnehmen, oder ob uns der Spiegel unseres Geistes nur entstellte und verzerrte Abbilder wirklich seiender Dinge liefert, ob vielleicht einige Wahrnehmungen den Anspruch auf Wahrheit erheben dürfen, andere nicht, ob demnach der Begriff des Seins aus der Wahrnehmung entspringt oder ohne alle Unterstützung durch wirklich seiende Dinge vom Geiste ersonnen ist. Die Metaphysik hat es freilich mit dem Begriffe des Seins nur hinsichtlich seines

Inhaltes zu thun, aber wenn, wie wir fanden, Sein und Vorstellen (dieses Wort in dem weiten Sinne des theoretischen Verhaltens des Geistes überhaupt genommen) korrelative Begriffe sind, so daß das Sein eine Beziehung auf das Vorstellen bedeutet, so wird die Aufklärung des Begriffes des Seins auch diese Beziehung genau festzustellen, mithin die eben angedeuteten Fragen, die ja sämmtlich dieselbe betreffen, zu beantworten haben; die Erörterung des Begriffes des Seins hinsichtlich seines Inhaltes wird die seiner Anwendbarkeit und seinem Ursprunge gewidmete einschließen müssen. Die kosmologische Metaphysik kümmert sich nicht um die Stellung des Sein vorstellenden und den Begriff des Seins besitzenden Subjektes zum Sein, sie will sich in ein reines objektives Sein, aus welchem die vorstellenden Subjekte erst als besondere Gestaltungen auftauchen, vertiefen, die Geister mit ihrem Vorstellen, Denken und Wollen derjenigen Wissenschaft überlassend, welche von der Erkenntniß des Seienden als solchen zu derjenigen der besonderen Dinge in ihrer Besonderheit, zuerst der scheinbar leblosen Körper, dann der Pflanzen, Thiere und Menschen fortschreitet, die psychologische dagegen, die uns das richtige Ziel ins Auge zu fassen und den richtigen Weg einzuschlagen schien, glaubt nicht an ein solches objektives Sein, welches ohne jede Berücksichtigung der vorstellenden Wesen verstanden werden könnte, sie sucht vielmehr das Sein im Vorstellen auf und erkennt daher in der Prüfung des Anspruches, welchen unser wahrnehmendes Bewußtsein darauf erhebt, uns an sich seiende Dinge kund zu thun und so kund zu thun, wie sie an sich sind, eine ihr zufallende Obliegenheit. Mit dieser Prüfung zu beginnen, statt mit der Analyse des Begriffes des Seins schlage ich Ihnen deshalb vor, einmal, weil wir so von dem Leichteren zum Schwereren fortschreiten werden oder doch von einer Bewegungsart des Denkens, die von der gewohnten weniger verschieden ist, zu einer mehr verschiedenen, sodann, weil wir bereits durch unsere Beschäftigung mit der Idee der Vernunftkritik der Frage nach der Anwendbarkeit und dem Ursprunge des Begriffes des Seins näher getreten sind. Dem Bedenken, welches gegen diesen Plan erhoben werden könnte, daß man doch erst den Begriff des Seins nach seinem konstituirenden Inhalte festgestellt haben müsse, bevor man ausmachen könne, welchen An=

theil das Wahrgenommene am Sein habe, welche Wahrnehmungsobjekte also diesem Begriffe entsprechen, vermag ich kein Gewicht beizulegen. Denn es ist, wie sehr auch der Begriff des Seins der wissenschaftlichen Bearbeitung bedarf, doch keine Gefahr vorhanden, daß wir ihn in Entscheidungen über Sein oder Nicht-sein eines Vorgestellten mit einem anderen verwechseln. Uebrigens würde, wenn wir uns doch eine solche Verwechselung sollten zu Schulden kommen lassen, daraus kein großer Schaden entspringen, da wir später die Feststellung und Entwickelung des Begriffes des Seins nicht auf die Ergebnisse der seine Anwendung betreffenden Untersuchung gründen, sondern überhaupt ohne Voraussetzungen anstellen werden, so daß ein früher begangener Fehler, statt verderblich fortzuwirken, zum Vorschein kommen müßte.

Wir können die Aufgabe, die wir uns somit stellen, als Kritik des wahrnehmenden Bewußtseins bezeichnen. Es wird kaum nöthig sein, anzumerken, daß das Bedenken, welches wir Kants Unternehmen der Vernunftkritik entgegenhielten, für das unsrige nicht zutreffen würde. Die Vernunft, welche Kant der Kritik unterzog, war die begrifflich denkende, also eben dieselbe, welche auch das Organ der Kritik sein mußte, und dieses Verhältniß fordert allerdings den Zweifel heraus, ob denn das Mißtrauen gegen die begrifflich denkende Vernunft, aus welchem die Absicht, dieselbe zu kritisiren, entspringt, mit dem Vertrauen, welches man ihr schenkt, indem man sich ihrer zur Ausführung dieser Absicht bedient, vereinbar sei. Das Mißtrauen dagegen, aus welchem *unsere* Absicht entspringt, ist gegen das *Wahrnehmungsvermögen* gerichtet und daher mit dem Vertrauen zur *begrifflich denkenden Vernunft*, dessen auch wir nicht entbehren können, sehr wohl vereinbar.

Indem wir nun ans Werk gehen, befinden wir uns keineswegs in der Lage, daß wir unseren Scharfsinn aufbieten müßten, um einen Punkt zu entdecken, von welchem aus sich das vollständige Vertrauen in die Zuverlässigkeit der Sinne erschüttern ließe. Denn ein solches vollständiges Vertrauen besitzen wir längst nicht mehr. Schon im frühesten Kindesalter hat sich uns die Erkenntniß auf-

gedrängt, daß das, was wir wahrnehmen, nicht immer so ist, wie wir es wahrnehmen, und daß manche Objekte unseres Wahrnehmens überhaupt nicht sind. Unsere Erinnerung reicht nicht bis zu dem Augenblicke zurück, in welchem wir entdeckten, daß der Gegenstand, den wir im Spiegel sehen, nicht ist, sondern nur zu sein scheint, daß die Straße, die von dem Punkte an, an welchem wir stehen, sich immer mehr zu verengern scheint, bis ihre beiden Seiten am Horizonte zusammentreffen, in Wahrheit nicht so beschaffen ist, daß der Anblick, den uns ein Gegenstand aus der Ferne gewährt, vielfach demjenigen widerstreitet, was wir sehen, nachdem wir nahe herangetreten sind, daß das Wasser für den Fuß des Badenden kälter ist als zuvor die Hand angab. Die Beobachtungen dieser Art haben sich uns rasch vermehrt. Bevor wir in die Elemente der Physik eingeführt wurden, kannten wir schon eine Reihe optischer und akustischer Täuschungen, den Widerstreit zwischen den Angaben des Auges und der Hand über einen in Wasser getauchten Stab, das Spiel der Schatten an der Wand, den Trug des Echos, und nicht erst die Physiologie brauchte uns darüber zu belehren, daß, wenn wir ein Sausen oder Klingen hören, darum nicht auch für die neben uns Stehenden die Stille unterbrochen zu sein braucht.

Alle diese Erfahrungen haben freilich nicht vermocht, das uns natürliche Vertrauen zu den Sinnen in einer es innerlich berührenden Weise zu beeinträchtigen. Sie sind nicht im Stande gewesen, die Ueberzeugung in uns zu erschüttern, daß die Sinne dazu bestimmt seien, uns mit dem wirklich an sich Seienden bekannt zu machen, und daß sie eine dieser Bestimmung entsprechende Einrichtung erhalten haben; sie haben uns nur das Zugeständniß abgenöthigt, daß die Sinne durch die Umstände und Verhältnisse, an die ihre Thätigkeit gebunden sei, mitunter in der ihnen natürlichen Verrichtung, uns die Dinge so darzustellen, wie sie sind, gehemmt und gestört werden. Und in der That vermögen sie für sich allein keinen weitergehenden Zweifel zu begründen. Denn schwerlich wird Jemand im Ernste etwa mit Cartesius [1]) darum allen Aussagen seiner Sinne den Glauben versagen, weil der Kluge denjenigen, die ihn einmal getäuscht haben, nie wieder volles Vertrauen schenke. Aber wenn wir den allgemeinen Grund beachten, auf welchem die

Möglichkeit jener bekannten Sinnestäuschungen beruht, so zeigt sich eine weitere Einschränkung unseres Glaubens an die Wahrheit der Sinne unvermeidlich. Das bloße Dasein der Seele genügt nicht, daß sie mit anderen Dingen in diejenige Gemeinschaft trete, in welcher sie wahrnehmend zu stehen meint, noch ergreift sie lediglich durch eine aus ihrer inneren Kraft entspringende Thätigkeit außer ihr seiende Dinge, sondern sie gelangt zu ihren Wahrnehmungen, soweit sie nicht völlig in denselben getäuscht wird, durch Einwirkungen, welche sie von den wahrgenommenen Dingen erleidet. In dieser Entstehung der Wahrnehmungen erkennen wir den Erklärungsgrund für die eben erwähnten und zugleich eine Quelle weiterer Täuschungen.

Zunächst überzeugen wir uns leicht, daß die Reihe jener Mängel, welche unserem ursprünglichen Zutrauen zu den Sinnen mehr äußerlich Abbruch zu thun als dasselbe in seiner Grundlage zu erschüttern geeignet sind, indem sie uns noch an dem Glauben festzuhalten gestatten, die unsere Sinne affizirenden Dinge seien an sich von einer Beschaffenheit, die sie Inhalte eines wahrnehmenden Bewußtseins zu sein befähige, seien also ausgedehnt, Träger von Farben, Tönen, Gerüchen, Geschmäcken, — daß die Reihe dieser Mängel sich viel weiter erstreckt, als es den Anschein hatte. Dieselben sind zwar für das Ziel unserer Untersuchung von durchaus untergeordneter Bedeutung, da wir bald auf Zweifelsgründe von weit größerer Tragweite stoßen werden, aber es wird uns leichter werden, uns mit diesen letzteren vertraut zu machen und ihnen das gebührende Gewicht beizulegen, wenn wir zuvor wenigstens eine Uebersicht über jene werden angestellt haben.

Ein Umstand, der nothwendig einen fälschenden Einfluß auf eine umfangreiche Klasse von Sinnesauffassungen ausübt, ist vor Allem die Abhängigkeit derselben von einem Medium, mittelst dessen die Thätigkeiten der Dinge ihre Wirkungen bis zu unseren Sinnesorganen senden. Damit ein Körper sichtbar sei, muß sich zwischen ihm und unseren Augen der Lichtäther ausbreiten, damit die Töne, die er hervorbringt, zu unseren Ohren gelangen, muß er durch eine Schall-leitende Substanz mit denselben in Verbindung stehen. Es hängt aber offenbar von dem Zustande des Mediums, sowie von

den Körpern, welche außer unserem Leibe und dem wahrgenommenen Gegenstande mit demselben in Berührung stehen, ab, ob die Wirkungen, die von dem wahrgenommenen Gegenstande ausgehen, ungeschwächt und unverfälscht bis zu unseren Sinnen dringen. Ist z. B. die Luft mit Nebel erfüllt, so sehen wir die Farben und Umrisse der Körper anders, als wenn sie klar ist, und eine andere Klangfarbe nehmen ihre Töne für uns an. Selbst ganz klare Luft läßt die Lichtwirkungen nicht ganz unverändert zu uns gelangen, wie jeder Maler weiß, der bei der Wahl der Farben die Luft-Perspektive berücksichtigt. Auch die täuschenden Phänomene der Brechung und der Reflexion beruhen darauf, daß die Körper nicht unmittelbar auf unsere Sinne wirken. Hier liegt also eine Quelle zahlreicher Sinnestäuschungen. Und durchaus berechtigt erscheint der Zweifel, ob nicht die Medien selbst dann, wenn sie in ihrer vermittelnden Thätigkeit durch nichts gestört werden, die Einwirkungen der Dinge nicht bloß unserem Auge und unserem Ohre zuführen, sondern sie auch in gewissem Maße trüben und resorbiren. In diesem Falle wäre es eine Naturnothwendigkeit, daß wir niemals die Dinge so sehen, wie sie an sich aussehen, und ihre Töne niemals so hören, wie dieselben von ihnen erzeugt werden.

Zu einer ähnlichen Ueberlegung wie die Mitwirkung eines Mediums außerhalb unseres Leibes giebt diejenige unseres Leibes selbst Veranlassung. Nachdem die Wirkungen der Wahrnehmungsobjekte unseren Leib erreicht haben, müssen sie sich durch diejenigen Theile desselben fortpflanzen, welche die Nervenenden umgeben, und weiter durch die Nerven bis zu dem Punkte des Gehirns, an dessen Erregung sich unmittelbar eine Erregung der Seele knüpft. Es liegt aber auf der Hand, daß auch durch diese weitere Vermittelung, welche bei keiner Wahrnehmung fehlt, die Einwirkung der Dinge auf die Seele modifizirt werden muß, und es fehlt denn auch nicht an Thatsachen, welche diesen Schluß bestätigen. So übermittelt die schwielige Hand eine andere Tastempfindung als die weiche, das klare Auge eine andere Gesichtswahrnehmung als das getrübte. Und wie das äußere, den Schall leitende Medium nicht bloß durch einen tönenden Körper in diejenigen Schwingungen versetzt werden kann, welche im Ohre die Tonempfindung hervorrufen, sondern auch in

künstlicher Weise durch eine Reihe von Stößen, so können sich auch Erregungszustände unserer Nerven, an welche sich Empfindungen in der Seele anschließen, einstellen, wenn die gewöhnliche äußere Ursache fehlt, oder fortdauern, nachdem die äußere Ursache verschwunden ist. Wird z. B. eine glühende Kohle rasch bewegt, so sehen wir einen glühenden Streifen, weil die Erregung des Sehnerven, die von einem bestimmten Punkte der Bahn der sich bewegenden Kohle her bewirkt wird, noch fortdauert, nachdem die Bewegung bis zu einem anderen Punkte fortgeschritten ist. Ein Druck aufs Auge erzeugt Farbe-Empfindung, ein durch die Zunge geleiteter elektrischer Strom eine säuerliche Geschmacksempfindung, die Berührung des Trommelfells durch eine Absonderung des Ohres die Wahrnehmung eines Sausens. Ferner läßt sich vorhersehen, daß feinere Einwirkungen der Dinge, auch wenn sie bis zu unseren Sinnesorganen dringen, in denselben doch nicht mehr diejenigen Veränderungen hervorzurufen vermögen, welche sich bis zum Gehirn fortsetzen und dort Reize für die Seele werden, und daß von jeder Affektion der Sinnesorgane, bevor sie ihren Weg bis zur Seele zurückgelegt hat, ein Theil verloren geht. Wie ganz anders sieht nicht ein Wassertropfen aus, wenn er mit bloßem Auge gesehen wird, und wenn das Auge durch ein Mikroskop verschärft ist. Und nothwendig bleibt auch noch das mit dem besten Mikroskope bewaffnete Auge hinter der Wahrheit zurück, denn ein Auge, welches die Materie so sähe, wie sie ist (vorausgesetzt, daß sie wirklich ist), müßte im Stande sein, die kleinsten Stückchen derselben noch zu theilen, jeden Theil wieder zu theilen und so fort ins Unendliche. In welchem Maße wir uns also auch die Feinheit und Schärfe unserer Sinne gesteigert denken, niemals kommt sie doch der Feinheit der Dinge gleich.

Nehmen wir aber auch an, unsere Sinne seien unendlich scharf, die Medien, welche die Thätigkeiten der wahrgenommenen Dinge bis zu der wahrnehmenden Seele hinüberleiten, erfüllen diese Funktion in vollkommener Weise, und kein anderes Ding trete störend dazwischen, so würde doch noch immer ein unvermeidlicher Umstand bestehen, der bewirkt, daß keine Wahrnehmung uns ihren Gegenstand so zeigt, wie er in dem Augenblicke der Wahrnehmung ist.

Denn jener Prozeß, der von den Dingen ausgeht und mit der Empfindung endigt, ist ein zeitliches Geschehen, und was durch denselben der Seele überliefert wird, ist nicht ein an seinem Ende Seiendes, sondern in seinem Anfange Gewesenes. Um dies etwas weiter auszuführen, so braucht der Schall bekanntlich eine gewisse Zeit, um von dem Orte, an welchem er erregt wird, bis zu unserem Ohre zu gelangen; dasselbe gilt vom Lichte, vom Geruche, kurz von allen Einwirkungen, die von Dingen ausgehen, welche nicht in unmittelbarer Berührung mit uns sind, und, was wir aber nicht weiter in Betracht ziehen wollen, eine wie auch immer kurze Zeit vergeht auch, bis sich die Erregung des Nerven von seinem peripherischen Ende zum Gehirn fortgepflanzt hat. Die Geschwindigkeit des Schalles, die einige hundert Meter in der Sekunde beträgt, ist gering genug, daß unter Umständen auch ohne Instrumente bemerkt werden kann, daß unser Ohr uns Vergangenes als Gegenwärtiges darstellt. Wird z. B. in einiger Entfernung eine Kanone abgeschossen, so sieht man den Blitz früher, als man den Knall hört, hört also nicht das sich entladende, sondern das sich entladen habende Geschütz. Ein Bataillon Soldaten kann nicht genau nach dem Takte der vorausmarschirenden Musik Tritt halten, denn die hinten Marschirenden hören die Töne später als die an der Spitze Befindlichen. Die Geschwindigkeit des Lichtes beträgt über vierzigtausend Meilen in der Sekunde, und da sollte man freilich denken, daß die Vergangenheit, welche uns das Auge kund thut, der Gegenwart so nahe liege, daß die Differenz gar nicht mehr in Betracht kommen könne und man die gesehene Vergangenheit für die Gegenwart nehmen dürfe. Allein das Licht durcheilt auch sehr große Räume, und da summiren sich die Sekunden, die es zu je vierzigtausend Meilen gebraucht, zu ganz ansehnlichen Zahlen. Das Licht, welches von der Sonne ausgeht, gebraucht bereits acht Minuten, um zur Erde zu gelangen. Die Sonne, welche wir sehen, ist also nicht die gegenwärtige, sondern die vor acht Minuten gewesene, und da sie während dieser Zeit nicht stille gestanden hat, so erblicken wir sie auch nicht an der Stelle, an der sie wirklich ist. Und wenn sie plötzlich erlöschte, so würden wir sie doch noch acht Minuten lang nach ihrem Erlöschen in dem gewohnten Glanze sehen. Es giebt

aber unter den Sternen, die wir sehen, auch solche, von denen aus zu uns zu gelangen das Licht Jahre gebraucht, und die also vielleicht seit Jahren nicht mehr existiren. Vor einigen Tagen wurde in der Kölnischen Zeitung über das Erscheinen eines neuen Sternes im Nebelflecke der Andromeda berichtet, und der kundige Berichterstatter bemerkte dazu, daß nach Herschels Schätzung der Entfernung jenes Nebels von der Erde das Licht sechstausend Jahre gebrauche, um von dort zur Erde zu gelangen, und daß danach die erst heute für uns sichtbar gewordene Neubildung sich in Wirklichkeit bereits ereignet habe zu einer Zeit, die der ältesten beglaubigten Geschichte Aegyptens und Babylons vorausgehe.

Bis jetzt haben wir von der Reihe von Ereignissen, durch welche eine Wahrnehmung zu Stande kommt, nur die mittleren in Betracht gezogen, welche zwischen der Thätigkeit des wahrgenommenen Dinges und dem Leiden des wahrnehmenden Subjektes liegen, die Vorgänge in den äußeren Medien, den Sinnesorganen, den Nerven. Erwägen wir jetzt noch kurz, ob nicht auch das Anfangsglied, die Thätigkeit des Dinges, und das Endglied, das Verhalten der wahrnehmenden Seele, die Uebereinstimmung der Wahrnehmung mit ihrem Objekte beeinträchtigen können.

Die Dinge üben die Thätigkeit, durch die sie unseren Sinn affiziren und uns von einer Eigenschaft oder einem Zustande Mittheilung machen, indem sie z. B. den Lichtäther oder die Luft in Bewegung setzen, nicht immer aus, nicht immer in demselben Grade und nicht immer in derselben Weise. Nehmen wir einen Gegenstand, während er die einem gewissen Sinne etwa dem Auge, entsprechende Thätigkeit gar nicht ausübt, mit einem anderen Sinne, etwa der Hand, wahr, so scheint er uns der Eigenschaft, für deren Aufnahme der nicht affizirte Sinn eingerichtet ist, ganz zu entbehren; in geringerer oder größerer Intensität scheint uns ein Gegenstand eine gewisse Eigenschaft zu besitzen, je nachdem er schwächer oder stärker auf uns einwirkt; und der Art nach hängt die Eigenschaft, die wir an ihm wahrnehmen, von der Weise ab, in welcher er die mittheilende Thätigkeit ausübt. Ein Körper aber mag zwar an sich, d. i. unabhängig von unserem Wahrnehmen, eine gewisse Eigenschaft bald haben, bald nicht haben, bald in hohem, bald in geringem

Grade, bald in dieser, bald in jener näheren Bestimmtheit haben, je nach den Einwirkungen, die er selbst von anderen Körpern erleidet, aber von dem Verhalten, durch welches er zu einer Erscheinung für unsere Sinne wird, ist das, was er an sich ist, unabhängig. Die Dinge verhüllen und verstellen sich also gleichsam, so oft sie nicht mit dem höchsten Grade von Kraft und in einer ganz bestimmten Form auf uns einwirken. Ja, wir haben wohl Ursache zu dem Verdachte, daß auch die lebhafteste Thätigkeit, mit der sie uns affiziren, nicht ausreichen möge, uns die entsprechende Eigenschaft in ihrer ganzen Stärke wahrnehmbar zu machen, und daß die Art ihrer Thätigkeit vielleicht niemals der Eigenschaft, von der sie uns Kunde bringen soll, vollkommen angemessen sei. Der Schnee, den wir im Dunkeln, also wenn er den Lichtäther nicht in Schwingungen versetzt, in die Hand nehmen, verbirgt uns seine Farbe, im Sonnenlichte sehen wir ihn weiß, und zwar mehr oder weniger intensiv weiß, je stärker oder schwächer die Impulse sind, die er unter dem Einflusse der Sonne dem Lichtäther ertheilt, im Mondschein bläulich, beim Scheine der Gaslaterne gelblich. Wer bürgt uns aber dafür, daß die dem Schnee an sich zukommende Farbe nicht noch intensiver ist als diejenige, in welcher wir ihn im hellsten Sonnenlichte sehen, und daß sie überhaupt eine solche ist, die durch Aetherschwingungen irgend welcher Art unserem wahrnehmenden Bewußtsein zugeführt werden kann? Während uns die Farbe eines Dinges gleich seiner Gestalt als eine Eigenschaft erscheint, die demselben unabhängig von dem Lichte, in welchem wir sie sehen, zukomme, und des Lichtes nur bedürfe, um wahrgenommen zu werden, meinen wir von dem Tone, daß derselbe erst mit der Erschütterung des tönenden Körpers, deren Uebertragung auf die umgebende Luft die Ursache unserer Tonempfindung ist, entstehe, daß z. B. der Ton, den uns eine Saite, wenn sie mit dem Bogen angestrichen wird, zu hören giebt, nicht schon vorher als wirklicher Ton in der Saite gewohnt habe, sondern erst mit den Schwingungen erzeugt werde, welche die Saite aufnimmt und weitergiebt. Aber trotz dieser Uebereinstimmung der Thätigkeit, durch die uns der tönende Körper seinen Zustand anzeigt, mit der Einwirkung, unter welcher er eben diesen Zustand annimmt, dürfen wir doch

zweifeln, ob dieselbe so zu sagen vollkommen aufrichtig sei, nichts von der Thatsache, über welche sie berichtet, verschweige und nichts hinzudichte. Wieder eine andere Art des Zusammenhanges zwischen der Eigenschaft eines Dinges und der Bewegung, durch welche die derselben korrespondirende Sinnesaffektion hervorgebracht wird, werden wir bezüglich des Geschmackes anzunehmen geneigt sein. Der Zucker, werden wir vielleicht wahrscheinlich finden, sei nicht schon süß, während er noch in der Schale liege, sowie der Schnee auch in der Nacht weiß sei, er nehme auch die Süßigkeit nicht schon durch die Auflösung in der Feuchtigkeit des Mundes an, sowie die Saite unter dem Striche des Bogens den Ton erzeuge, sondern erst aus dem Kontakte der Lösung mit gewissen Organen der Zunge entstehe diese Eigenschaft, etwa in analoger Weise, wie in einer Zinkplatte sich die Elektrizitäten scheiden, wenn sie mit einer Kupferplatte in Berührung gebracht wird. Aber so lange wir die Süßigkeit überhaupt für eine in der materiellen Natur, zwar nicht unabhängig von unseren leiblichen Sinnesorganen, aber doch von unserem wahrnehmenden Bewußtsein vorkommende Eigenschaft halten, müssen wir weiter annehmen, daß der Zucker, nachdem er durch den Kontakt mit der Zunge süß geworden sei, nochmals auf die Zunge wirken müsse, um uns seine neue Eigenschaft zur Wahrnehmung zu bringen, und dann ist wieder der Zweifel berechtigt, ob die Art dieser Einwirkung und der dem Zucker innewohnende Geschmack einander vollkommen entsprechen.

Daß endlich auch noch die Wahrnehmungsthätigkeit selbst, mit welcher die Seele so zu sagen auf die sinnlichen Eindrücke reagirt, eine Ursache von Täuschungen ist, zu zeigen, wird es genügen, an einige bekannte Thatsachen zu erinnern. Wenn man den Zeigefinger und den Mittelfinger kreuzt und dann mit den Seiten derselben, die dadurch aus äußeren zu inneren geworden sind, ein Kügelchen oder auch in Ermangelung eines solchen die Nasenspitze betastet, so trägt die wahrnehmende Seele der ungewöhnlichen Stellung der Finger keine Rechnung, sondern folgt ihrer Gewohnheit, zwei Gegenstände zu fühlen, wenn jene beiden Seiten gleichzeitig berührt werden. Zwei etwa um die Breite eines Fingers von einander entfernte Parallellinien, deren jede durch eine Reihe kurzer Parallelen unter

schiefen Winkeln so geschnitten wird, daß je eine Linie der einen Reihe zu je einer der anderen die Lage des Spiegelbildes derselben hat, scheinen zu konvergiren, und zwar nach der Seite hin, welche derjenigen entgegengesetzt ist, nach der die sie schneidenden kurzen Linien konvergiren.[2]) Welches auch die Ursache dieser Erscheinung sein mag, jedenfalls kann sie nur in der Thätigkeit liegen, mit welcher die wahrnehmende Seele den Gesichtseindrücken entgegenkommt. Dasselbe gilt von der bekannten Thatsache, daß uns der aufgehende Mond, den wir über eine Reihe von Gegenständen hinweg sehen, größer erscheint, als der durch nichts Sichtbares von uns getrennte über uns stehende. Auch die so leicht sich einstellende Täuschung des Ruhenden, der eine Bewegung betrachtet, z. B. des auf einer Brücke Stehenden und auf ein dieselbe passirendes Schiff Herabschauenden, daß er selbst sich bewege und der sich bewegende Gegenstand ruhe, gehört hierher.

Es ist ein ausgedehntes Gebiet von Täuschungen, welches wir uns hiermit vor Augen geführt haben. Keine einzige sinnliche Wahrnehmung, werden wir sagen müssen, giebt es, der wir noch in ihrer ganzen Bestimmtheit, allen ihren Details Uebereinstimmung mit dem Seienden zugestehen können. Aber wir sehen uns darum doch noch nicht genöthigt, den Standpunkt zu verlassen, von dem aus wir unsere Uebersicht angestellt haben, den Standpunkt des Glaubens, daß doch die Dinge an sich solche Qualitäten, wie sie den Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung bilden, Farben, Töne, Geschmäcke, Gerüche, Temperaturen, in irgend welchen Bestimmtheiten besitzen, daß sie also ihrer Natur nach Objekte einer sie so, wie sie sind, erfassenden sinnlichen Wahrnehmung sein könnten und nur deshalb nicht genau so, wie sie sind, wahrgenommen werden, weil ihre Erscheinung in der Wahrnehmung nicht bloß von dem abhange, was sie sind, sondern auch von einer Reihe von Ereignissen, durch die sie erst zu Wahrnehmungsobjekten werden. Und wie unzuverlässig sich uns auch die Sinne erwiesen haben, so besitzen wir doch auch Mittel, uns ihrer Fehler bewußt zu werden und dieselben nachträglich zu korrigiren. Denn wir können über denselben Gegenstand mit

demselben Sinne zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Umständen Wahrnehmungen machen und so den wahren Sachverhalt ermitteln, z. B. einen eckigen Thurm, der, aus der Ferne gesehen, rund aussieht, auch in der Nähe betrachten, den in Wasser getauchten Stab, der uns gebrochen erscheint, nochmals ins Auge fassen, nachdem wir ihn aus dem Gefäße herausgezogen haben; wir können auch die Aussagen verschiedener Sinne über denselben Gegenstand vergleichen, z. B. die Gesichtswahrnehmung des eingetauchten Stabes durch die tastende Hand kontrolliren, können uns ferner bei Anderen erkundigen, wie ihre Wahrnehmungen beschaffen sind, und aus denselben, wenn sie uns richtiger oder vollständiger als die unsrigen zu sein scheinen, unsere Vorstellungen von dem wirklich Seienden ableiten; endlich stehen uns Instrumente zu Gebote, mit denen wir unseren Sinnen zu Hülfe kommen können. So würden wir, wenn die Zweifelsgründe mit denjenigen, welchen wir bis jetzt Gehör gegeben haben, erschöpft wären, keineswegs meinen, auf die Hoffnung verzichten zu müssen, daß wir mit Hülfe der Sinne zu einer unsere Wißbegierde befriedigenden Erkenntniß des Seienden gelangen werden, oder vielmehr wir würden nach wie vor solche Erkenntniß in den auf Erfahrung gegründeten Wissenschaften bereits zu besitzen meinen.

Allein die Ausführung dieser Zweifelsgründe hat uns zugleich einem höheren Standpunkt der Kritik entgegengeführt, einem solchen, von welchem das natürliche Bewußtsein, das mit den bisher erörterten Sinnestäuschungen im Allgemeinen wohl bekannt ist, nichts weiß. Denn nachdem wir uns darauf besonnen haben, daß die sinnliche Wahrnehmung auf einer mannigfach vermittelten Einwirkung der Körper auf das wahrnehmende Subjekt beruht, und so lange bei den Differenzen zwischen den wahrgenommenen Erscheinungen und dem An-sich-sein der wahrgenommenen Dinge verweilt haben, welche jene Vermittelung zur Folge haben muß, ist uns die Frage nahe gelegt, was uns denn überhaupt zu der Annahme berechtige, daß die Inhalte, die infolge der Erregung der Organe unseres Leibes durch irgend welche Körper in unserem wahrnehmenden Bewußtsein auftreten, die Farben, die wir sehen, die Töne, die wir hören, die Gerüche, die wir riechen, auch nur die mindeste Aehnlichkeit mit Eigenschaften oder Verhaltungsweisen jener Körper haben,

daß es so etwas wie Farben, Töne, Gerüche überhaupt außer dem wahrnehmenden Bewußtsein gebe. Oder, wenn wir die Wahrnehmungen insofern, als sie diejenigen Inhalte haben, welche uns als Eigenschaften oder Verhaltungsweisen erscheinen, mit denen die Körper so zu sagen ihr nacktes körperliches Dasein bekleiden, die Farben, Töne, Gerüche u. s. w., Empfindungen nennen, so fragt es sich, ob es ein bloßer Schein oder Wirklichkeit sei, daß unsere Empfindungsinhalte mit Eigenschaften oder Verhaltungsweisen der uns affizirenden Dinge zusammenfallen.

Wir müssen, indem wir uns diese Frage stellen, sofort zugestehen, daß unmöglich die Inhalte unserer Empfindungen zugleich den Körpern, welche diese Empfindungen in uns erregen, an sich zukommende Eigenschaften sein, sondern höchstens zu solchen Eigenschaften in dem Verhältnisse der Bilder zu den Originalen stehen können, denn unsere Empfindungsinhalte sind Bestimmtheiten unseres Empfindens, wie die Bilder unserer Phantasie Bestimmtheiten unseres Einbildens sind, ein zu unserem wahrnehmenden Bewußtsein Gehöriges, ein durchaus Subjektives; die den Körpern, welche uns affiziren, an sich zukommenden Qualitäten dagegen sind ihrem Begriffe nach außerhalb unseres wahrnehmenden Bewußtseins, ein von demselben Unabhängiges, ein Objektives. Die Farbe z. B., die ich sehe, gehört zu meinem Sehen, nicht zu dem Dinge, welches meinen Gesichtssinn affizirt; sie mag das getreue Abbild einer diesem Dinge anhaftenden Farbe sein, aber sie ist nicht selbst eine solche. Die Farbe, die etwa dem Körper, welchen ich sehe, an sich zukommt, löst sich ja nicht von demselben ab, um auf der Brücke von Aetherschwingungen, Nervenerregungen, Gehirnaffektionen in mein Ich hinüberzuwandern, und thäte sie es, so hörte sie, indem sie zu einem Eigenthum meines Ich würde, eben auf, Eigenthum jenes Körpers zu sein. Und ebenso wenig können die Aetherschwingungen und Nervenprozesse meinem wahrnehmenden Bewußtsein einen Anstoß geben, infolge dessen dasselbe aus sich selbst herausginge und die objektive Farbe durchdränge, und nähme ich doch auf diese Weise die Farbe in mich auf, so müßte ich sie in mir selbst, nicht aber als Farbe eines außer mir seienden Dinges sehen.

So hat sich uns eine Sinnestäuschung ganz anderer Art als

diejenigen, welche wir zuvor betrachteten, enthüllt. Die Meinung unseres wahrnehmenden Bewußtseins ist ja nicht die, in seinen Empfindungsinhalten Bilder von Bestimmtheiten, die den Objekten an sich zukommen, zu besitzen, sondern die Originale. Wir meinen, wenn wir eine Farbe sehen, nicht, daß sich hinter derselben eine ihr gleiche, welche erst die Farbe des gesehenen Körpers sei, verberge, sondern darin unterscheidet sich das Wahrnehmen von dem Einbilden, daß das Erstere das Seiende unmittelbar zu erfassen den Anspruch erhebt. Also müssen wir alle unsere Wahrnehmungen auch dann für trügerisch halten, wenn wir voraussetzen, daß es ihren Inhalten völlig gleiche Qualitäten der Dinge an sich gebe. Aber wir müssen noch einen Schritt weiter gehen. Auch die Bedeutung von Bildern können wir bei näherer Erwägung unseren Empfindungsinhalten nicht mehr zugestehen.

Zunächst nämlich läßt sich nicht leugnen, daß die Körper solcher Eigenschaften, die sich zu unseren Empfindungsinhalten wie die Originale zu den Bildern verhielten, nicht im Mindesten bedürfen, um in der Weise auf unsere Sinne einzuwirken, wie sie es thun. Wir wissen ja, daß Schwingungen, sei es, wie im Allgemeinen angenommen wird, einer imponderabelen Substanz, des Aethers, sei es einer ponderabelen, die Ursachen unserer Gesichtswahrnehmungen sind, und daß der gesehene Körper diese Schwingungen nicht durch eine ihm an sich eigene Farbe, sondern durch Bewegungen, in die er oder der seine äußerste Schicht durchdringende Aether selbst erst durch irgend einer Lichtquelle entstammende Schwingungen versetzt ist, hervorbringt, und daß auch die Art der Schwingungen, welche unsere Sehnerven treffen, gänzlich unabhängig von einer dem gesehenen Körper an sich zukommenden Farbe sein würde, da für sie der gesehene Körper nur durch die Gestalt und Struktur seiner Oberfläche und die Dichtigkeit des mit derselben verbundenen Aethers bestimmend ist. Wären also die Körper an sich farbig, so würden ihre Farben doch ohne jeden Einfluß auf unsere Gesichtswahrnehmungen sein. Ebenso überzeugen wir uns leicht, daß die den Körpern innewohnenden Töne für unser Hören völlig gleichgültige Nebenerzeugnisse derjenigen Bewegungsvorgänge sein würden, welche in der Seele Tonempfindungen hervorrufen. Denn da die nächste Ursache dieser

Empfindungen in den Nervenerregungen zu suchen ist, welche ihrerseits durch Schwingungen hervorgerufen werden, in die das Trommelfell durch Stöße seitens der Luft versetzt wird, so ist es für den Erfolg des Flötenbläsers genügend, wenn er durch sein Blasen gewisse Verdichtungen und Verdünnungen der Luft in seinem Instrument hervorbringt; angenommen, es entständen in der Flöte selbst zugleich mit diesen Bewegungen der Luft Töne, die Flöte spielte also so zu sagen nicht bloß dem Hörer, sondern auch sich selbst etwas vor, so hätte der Hörer doch keinen Vortheil davon. Nicht anders als mit den Farben und Tönen verhält es sich mit den übrigen sinnlichen Qualitäten. Mögen wir auch nur unvollkommen über die Bewegungen, infolge deren sie im wahrnehmenden Bewußtsein auftreten, unterrichtet sein, so kann doch kein Zweifel sein, daß eben nur Bewegungen, in welche unsere Sinnesorgane hineingezogen werden, die Ursachen dieses Auftretens sind. Wenn aber die Annahme an sich seiender sinnlicher Qualitäten für die Erklärung unserer Wahrnehmungen eine völlig überflüssige ist, womit ließe sich dann dieselbe wohl rechtfertigen?

Aber nicht einmal die Möglichkeit, daß den Dingen an sich sinnliche Qualitäten zukommen, die in unseren Empfindungsinhalten abgebildet werden, läßt sich aufrecht erhalten. Der Gedanke, daß es Farben gebe, die Niemand sieht, Töne, die Niemand hört (denn das gälte von den Farben und Tönen, die, selbst außerhalb des wahrnehmenden Bewußtseins bleibend, nur ihre Abbilder in dasselbe hineinzusenden vermöchten), widerspricht sich. Unter Farben, Tönen, Gerüchen, Geschmäcken, Wärme, Kälte u. s. w. verstehen wir gewisse Empfindungsinhalte, nur in unseren Empfindungen treffen wir diese Qualitäten an, und wir können keine Vorstellung oder keinen Begriff bilden, durch den wir andere Farben, andere Töne dächten als diejenigen, die wir in unseren Empfindungen angetroffen haben. Die Empfindungsinhalte aber sind mit dem Empfinden nicht bloß äußerlich verknüpft, so daß man einen Inhalt ohne ein Empfinden oder ein Empfinden ohne einen Inhalt denken könnte, sondern in der Weise, daß von ihnen nichts übrig bleibt, wenn man ihre Beziehung zum Empfinden, die wir mit dem Worte Inhalt-sein bezeichnen, hinwegdenkt. Sie sind nicht etwas Selbständiges, dem

nachträglich die Beziehung zum Empfinden angeheftet wäre, wie eine Flüssigkeit, die in ein Gefäß gegossen wird, sondern sie selbst sind nichts Anderes als bestimmte Weisen dieser Beziehung. Man kann hier gar nicht zwischen etwas, was in jener Beziehung stände, und der Beziehung selbst unterscheiden. So lange daher unter Farben und Tönen dasjenige verstanden wird, was man bisher mit diesen Worten bezeichnet hat, können dieselben nur als Bestimmtheiten eines wahrnehmenden (empfindenden) Bewußtseins existiren, oder genauer, können sie überhaupt nicht wirklich existiren, weder im Bewußtsein noch außerhalb desselben, sondern nur von einem wahrnehmenden Bewußtsein gemeint sein, sowie ein Phantasiebild, etwa ein geflügelter Löwe, weder im Bewußtsein noch außerhalb desselben existirt, sondern nur vom Bewußtsein vorgestellt, gemeint wird. Die Annahme von Farben, die den Körpern an sich zukommen, also nicht gesehen werden, sondern nur Bilder von sich hervorbringen, welche gesehen werden, von nicht gehörten Tönen, nicht gefühlter Wärme u. s. w., widerspricht sich also selbst. Solche unwahrgenommenen Qualitäten sind ebenso unmöglich wie Farben, die sich nicht im Raume ausbreiteten, sondern entweder gar keine Beziehung zum Raume hätten oder nur einen mathematischen Punkt bedeckten.[3]) Wer von einer nicht ausgedehnten Farbe redet, redet entweder Unsinn oder er hält die Bedeutung nicht fest, die er bisher dem Worte Farbe beigelegt hat, da diese Bedeutung eben die von etwas Ausgedehntem ist. Ganz dasselbe gilt von demjenigen, der von einer nicht gesehenen Farbe oder überhaupt einer nicht wahrgenommenen sinnlichen Qualität redet.

Indem wir behaupten, daß wir eine sinnliche Qualität nicht anders vorstellen können als zugleich mit einem wahrnehmenden Bewußtsein, dessen Inhalt sie sei (und zwar nicht bloß wegen einer Schwäche oder einer unausrottbaren Gewohnheit unseres Vorstellens, sondern wegen der Natur der sinnlichen Qualität selbst, zu welcher eben die Beziehung auf ein Wahrnehmen so nothwendig gehöre, wie zur Farbe die Ausdehnung), behaupten wir auch, daß man eine sinnliche Qualität nicht anders wahrnehmen (empfinden) könne als zugleich mit dem eigenen Wahrnehmen, dessen Inhalt sie sei, daß man also z. B. keine Farbe sehen könne, ohne dieses Sehen mit

wahrzunehmen, ohne sich m. a. W. desselben irgendwie bewußt zu sein. Denn könnten wir eine Farbe sehen, ohne von diesem unserem Sehen selbst etwas zu wissen, so müßten wir sie auch einbilden können, ohne ihr Gesehenwerden mit einzubilden. Und dann wäre die Beziehung zwischen der Farbe und dem sie sehenden Bewußtsein eine äußerliche, und nichts stände der Annahme im Wege, daß die Farbe ohne diese Beziehung existiren könne, wie eine Flüssigkeit, welche den Inhalt eines Gefäßes bildet, ohne dieses Gefäß. Wir nehmen aber in der That in allem Wahrnehmen unser Wahrnehmen selbst mit wahr, haben ein wie auch immer dunkeles und eingehülltes Bewußtsein von demselben. Ich wenigstens vermöchte zwischen einem Verhalten meines Ich, welches vielleicht ein anderes Wesen, dessen geistigem Auge meine Seele offen daläge, in mir erblickte, von welchem ich selbst aber nicht die mindeste Kunde hätte, welches mir gar nicht für mich selbst zukäme —, ich vermöchte zwischen einem solchen Verhalten und demjenigen, welches ich Wahrnehmen nenne, und welches ohne Zweifel Jeder mit diesem Worte bezeichnet, nicht die mindeste Aehnlichkeit aufzufinden. Ein solches Verhalten würde mir nicht einem bewußten Subjekte, einem Ich, zuzukommen, sondern in die Klasse dessen zu gehören scheinen, was ich leblosen Körpern zuschreibe. Wir brauchen uns freilich, wenn wir etwas wahrnehmen, nicht darauf zu besinnen, daß wir uns so verhalten, brauchen uns nicht weiter mit unserem Wahrnehmen zu beschäftigen, aber wir haben es so in unserem Besitze, daß wir ihm unsere Aufmerksamkeit zuwenden und Betrachtungen über dasselbe anstellen können.

Meines Wissens haben alle diejenigen, welche es für unmöglich erklärt haben, daß die sinnlichen Qualitäten den Dingen an sich zukommen, es unterlassen, auf dieses Wesen des Wahrnehmens, daß es sich in allen seinen Objekten selbst mit wahrnimmt, hinzuweisen, was zur Folge hatte, daß ihre Argumentationen der vollen Ueberzeugungskraft ermangelten. So behauptet Berkeley[4]) lediglich, es sei nicht möglich, daß das Wahrgenommene eine Existenz außerhalb des wahrnehmenden Geistes habe, weil es nicht möglich sei, von seinem Wahrgenommen-werden zu abstrahiren und sich vorzustellen, daß es unwahrgenommen existire. Gegen den Einwand,

daß man in den Vorstellungen der Erzeugnisse anderer Thätigkeiten von diesen Thätigkeiten abstrahiren könne, z. B. in der Vorstellung eines Hauses von dem Gebaut-sein desselben, und daß nicht einzusehen sei, warum das Wahrnehmen eine Ausnahme bilden solle, würde man in seinen Erörterungen keine Antwort finden. Denn das Selbstverständliche, daß man eine sinnliche Qualität nie anders antreffen könne, als indem man sie wahrnehme, braucht gewiß Niemand dafür gelten zu lassen, da hierfür auch derjenige, der die sinnlichen Qualitäten für wirklich seiende Eigenschaften hält, um eine Erklärung nicht in Verlegenheit sein würde. Die Abstraktion von dem Wahrgenommen-werden in der Vorstellung einer sinnlichen Qualität müßte sich ohne Schwierigkeit vollziehen lassen, wenn wir nicht mit jeder Qualität ihr Wahrgenommen-werden mit wahrnähmen, d. i. uns unseres Wahrnehmens stets bewußt wären. Denn wir brauchten zu diesem Behufe die Vorstellung z. B. einer Farbe nur in derjenigen Gestalt, in der wir sie ursprünglich besaßen, nämlich bevor uns unser Wahrnehmen selbst zum Bewußtsein kam, zu erneuern. Auch Schopenhauer[5]) glaubte, es genüge, sich auf die Wechselbeziehung zu berufen, welche zwischen den Begriffen des Objektes und des Subjektes bestehe. Es liege in dem Begriffe des Subjektes, daß es nicht ohne Objekt, und in dem des Objektes, daß es nicht ohne Subjekt existiren könne. Eine sinnliche Qualität aber, die nicht wahrgenommen würde, wäre ein Objekt ohne Subjekt. Allein aus der Wechselbeziehung zwischen den Begriffen des Objektes und des Subjektes folgt zwar, daß eine Qualität Objekt nur für ein Subjekt sein kann, nicht aber, daß sie, die in der mit dem Worte Objekt-sein bezeichneten Beziehung steht, dieser Beziehung bedarf, um die Qualität zu sein, die sie ist.[6])

Ich komme noch einmal auf den Satz selbst zurück, dessen Begründung durch Berkeley und Schopenhauer ich nicht völlig befriedigend zu finden vermochte, den Satz, daß die sinnlichen Qualitäten das Wahrgenommen-werden einschließen, wie die Farben das Ausgebreitet-sein über eine Fläche, daß sie daher nicht anders vorgestellt werden können denn als Wahrnehmungsinhalte und nur wahrgenommen werden, nicht aber sein können. Denn ich vermuthe wohl nicht mit Unrecht, daß Sie mittlerweile den Versuch bei sich

angestellt haben, ob Sie nicht doch sinnliche Qualitäten vorstellen können, ohne ein sie wahrnehmendes Subjekt mit vorzustellen, und daß Sie, wenn nicht sämmtlich so doch zum Theil gefunden zu haben meinen, daß der Versuch gelinge. Ihre Phantasie hat Ihnen vielleicht eine Landschaft mit grünen Bäumen, duftenden Blumen, rauschenden Bächen, warmer Luft vorgeführt, ohne daß Sie nöthig gehabt hätten, Menschen oder Thiere in dieselbe hinzudenken, welche die Farben sahen, den Duft rochen, das Rauschen hörten, die Wärme fühlten. Allein bei näherer Prüfung werden Sie finden, daß Sie doch nicht von allem Sehen, Riechen, Hören, Fühlen abstrahirt haben, vielmehr zu jeder Farbe ihr Gesehen-werden, zu jedem Ton sein Gehört-werden u. s. w. hinzugedacht haben. Jede Qualität, die Sie zu Ihrer Dichtung benutzten, entnahmen Sie aus der Vorstellung Ihrer selbst als des eine solche Qualität wahrnehmenden Subjektes. Und wenn Sie auch nicht sich selbst als Staffage in die Landschaft hineindichteten, so blieb doch jeder Qualität das Wahrgenommen-werden anhaften, Sie unterließen es nur, Ihre Dichtung nach dieser Seite hin dadurch auszuführen, daß Sie das mit vorgestellte Wahrnehmen auf ein leiblich in der Landschaft anwesendes Subjekt bezogen.[7])

In dem, wie mir scheint, nunmehr gesicherten Ergebnisse unserer Kritik, daß die Eigenschaften und Verhaltungsweisen, in welchen sich die Körper unseren Sinnen darstellen, diesen weder selbst zukommen noch sich zu ihnen wirklich zukommenden wie Bilder verhalten, haben wir einen Ruhepunkt erreicht. Aber auch unsere nächste Arbeit wird noch der Kritik der sinnlichen Wahrnehmung gewidmet sein müssen. Denn Sie werden, wenn Sie sich inzwischen die Erwägungen, die wir zuletzt angestellt haben, ihrem Ausgangspunkte, ihrem Verlaufe und ihrem Endresultate nach deutlich vergegenwärtigen, sich mit der Erkenntniß wieder hier zusammenfinden, daß wir, ohne es zu bemerken, dem wahrnehmenden Bewußtsein in der Entwickelung unserer Zweifelsgründe noch ein Vertrauen geschenkt haben, welches wir eben diesen Gründen gegenüber nicht scheinen aufrecht erhalten zu können.

Anmerkungen.

[1]) Meditationes de prima philosophia I.

[2]) Auf diese auffallende Erscheinung hat Zöllner aufmerksam gemacht vergl. dessen Buch „Ueber die Natur der Kometen", S. 378 ff.

[3]) Es giebt allerdings eine Theorie über den Ursprung der Raumvorstellung (die empiristische, wie Helmholtz sie im Gegensatz zur nativistischen genannt hat), nach welcher die Ausdehnung nicht ursprünglich in der Farbenwahrnehmung enthalten ist. Die Annahme einer nothwendigen Zugehörigkeit der Ausdehnung zur Farbe hat dagegen namentlich Stumpf (Ueber den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung, S. 49, 106 ff.) ausführlich vertheidigt, worüber bald Näheres.

[4]) Berkeley, Prinzipien der menschlichen Erkenntniß, V.

[5]) Die Welt als Wille und Vorstellung, § 1.

[6]) Die seit Berkeley übliche Art, einen Widerspruch in der Annahme nachzuweisen, daß wahrgenommene Dinge auch unwahrgenommen existiren, hat u. A. Brentano (Psychologie, I. Bd., S. 121) für unzureichend erklärt, und zwar mit besonderer Beziehung auf die Form, die Bain (Mental Science, 3. edit., p. 198) derselben gegeben hat. „Ich muß", bemerkt derselbe, „eingestehen, daß ich nicht im Stande bin, mich von der Richtigkeit dieser Argumentation zu überzeugen. So gewiß es auch ist, daß eine Farbe uns nur erscheint, wenn wir sie vorstellen: so ist doch hieraus nicht zu schließen, daß eine Farbe, ohne vorgestellt zu sein, nicht existiren könne. Nur wenn das Vorgestellt-sein als ein Moment in der Farbe enthalten wäre, so etwa wie eine gewisse Qualität und Intensität in ihr enthalten ist, würde eine nicht vorgestellte Farbe einen Widerspruch besagen, da ein Ganzes ohne einen seiner Theile in Wahrheit ein Widerspruch ist. Dieses aber ist offenbar nicht der Fall." In der That, nicht in der Farbe selbst, die wir als eine außer uns seiende Bestimmtheit unserem Vorstellen entgegensetzen, ist das Vorgestellt-sein enthalten, wie es die Intensität ist. Aber wir nehmen niemals eine Farbe für sich wahr, sondern stets gesehene Farben, Farben sammt ihrem Gesehen-werden, denn es giebt, wie auch Brentano wiederholt nachdrücklich einschärft, kein psychisches Verhalten, dessen sich das Wesen, dem es zukommt, nicht bewußt wäre. Und aus der Vorstellung, die mit einer Farbe das Gesehen-sein derselben enthält, können wir das Gesehen-sein nicht fortlassen, um die Farbe für sich allein vorzustellen. Dies ist m. E. ebenso offenbar wie das, was Brentano mit Recht offenbar nennt, daß in der Farbe für sich das Vorgestellt-sein nicht wie die Intensität enthalten sei. Das Vorgestellt-sein gehört zwar nicht wie die Intensität in der Weise einer inneren Eigenschaft zur Farbe, aber es haftet derselben als eine Beziehung an, und von dieser Beziehung ist die Farbe ebenso unabtrennbar wie von der inneren Eigenschaft der Intensität. Sofern daher Brentano nicht bloß Bains Argumentation zurückweisen,

sondern auch den Satz, auf den sich dieselbe bezieht, den Satz, daß die Annahme an sich seiender Wahrnehmungsobjekte einen Widerspruch enthalte, widerlegen will, vermag ich ihm nicht zuzustimmen. — Ebensowenig vermag ich einem zweiten Einwande, welchen Brentano gegen diesen Satz erhebt, Gewicht beizumessen. „Wäre es doch sonst auch“, fährt er nach den eben zitirten Worten fort, „geradezu unbegreiflich, wie der Glaube an die wirkliche Existenz der physischen Phänomene außerhalb unserer Vorstellung, ich will nicht sagen, entstehen, aber zu der allgemeinsten Ausbreitung gelangen, mit äußerster Zähigkeit sich erhalten, ja selbst von Denkern ersten Ranges lange Zeit getheilt werden konnte.“ Wenn die Annahme des An-sich-seins der Wahrnehmungsobjekte mit ihrem Widerspruche ein Erzeugniß des überlegenden Denkens wäre, so möchte es in der That unbegreiflich sein, daß so viele ausgezeichnete Denker dieselbe getheilt haben. Allein nicht im überlegenden, sondern im wahrnehmenden Denken hat sie ihren Ursprung, aus diesem ist sie erst in das begrifflich denkende Bewußtsein übergegangen. Niemandem ist jemals die Annahme an sich seiender Dinge außer ihm zuerst aus Gründen entstanden, vielmehr gehört sie jedem äußerlich wahrnehmenden Wesen so ursprünglich wie sein äußeres Wahrnehmen an. Daß die wahrgenommenen Objekte an sich existiren, ist nicht zunächst eine Meinung über das Wahrgenommene, sondern die Meinung des Wahrnehmens selbst. Es ist nicht, wie Brentano sagt, eine zu allgemeinster Ausbreitung gelangte, sondern in jedem wahrnehmenden Wesen mit der ersten Wahrnehmung eines Dinges außer ihm spontan entstandene Meinung. Daß aber selbst ausgezeichnete Denker sich von dieser angeborenen Meinung nicht loszumachen vermocht haben, kommt mir durchaus nicht unbegreiflich vor. Unvermeidlich entsteht uns aus unserer sinnlichen Natur der Schein, daß wir wahrnehmend außer uns und an sich seiende Dinge im Originale ergreifen, Niemand vermag diesen Schein zu beseitigen, er verschwindet auch für den nicht, der ihn als bloßen Schein erkannt hat, so wenig wie für denjenigen, der die Natur des Spiegels kennt, die Spiegelbilder verschwinden. Wie könnte es befremden, daß auch sonst scharfsinnige Männer sich von einem so hartnäckigen Schein auf die Dauer haben täuschen lassen? Uebrigens beweist Brentanos Berufung auf die große Verbreitung und Widerstandskraft des naiven Realismus zu viel. Denn er selbst bekennt sich zur idealistischen Auffassung der Körperwelt, und obwohl er ohne Zweifel zwingende Gründe für dieselbe zu besitzen überzeugt ist, wird er doch nicht glauben, durch deren Darlegung alle Welt oder auch nur alle hervorragenden Männer der Wissenschaft mit einem Male überzeugen zu können. — Ein drittes Argument Brentanos mag wieder gegen Bain zutreffend sein, aber die Widerspruchslosigkeit des Glaubens an die wirkliche Existenz der Außendinge geht auch aus ihm nicht hervor. „Recht deutlich“, lautet dasselbe, „zeigt sich der Fehlschluß, wenn man ihn auf die psychischen Phänomene anwendet. Wenn einer sagen würde: ‚ich kann an ein psychisches

Phänomen nicht denken, ohne daran zu denken; also kann ich nur an psychische Phänomene als von mir gedachte denken; also existiren keine psychischen Phänomene außer meinem Denken': so wäre dies ein völlig gleiches Schlußverfahren wie das, dessen Bain sich bedient. Nichtsdestoweniger wird Bain selbst nicht leugnen, daß sein individuelles psychisches Leben nicht das einzige ist, dem wirkliche Existenz zukommt." Die Annahme unwahrgenommener psychischer Phänomene, die, wie schon bemerkt, auch Brentano verwirft, widerspricht sich in der That in derselben Weise, wie die auf die physischen bezügliche. Auch ein psychisches Phänomen können wir nicht wahrnehmen, ohne unser Wahrnehmen desselben mit wahrzunehmen, und wenn wir es hernach in der Erinnerung vorstellen, so setzt auch diese Vorstellung zu ihm sein Wahrgenommen-werden hinzu, wir stellen m. a. W. mit ihm uns selbst als es wahrnehmend vor, und es erweist sich als ebenso unmöglich, das psychische Phänomen von seinem Wahrgenommen-werden abzutrennen, wie es sich bezüglich der physischen Phänomene erwies. Aber es folgt auch bezüglich der psychischen Phänomene ebensowenig wie bezüglich der physischen, daß sie nur in meinem Wahrnehmen existiren. Die physischen Phänomene, die ich selbst wahrnehme, haben freilich nur die Bedeutung von Inhalten meines eigenen Wahrnehmens, sie sind nicht zugleich in demselben Exemplare Inhalte des Wahrnehmens eines anderen Subjektes, und dasselbe gilt von den psychischen Phänomenen, die ich selbst wahrnehme, und die, als von mir wahrgenommene, mir selbst inhärirende Bestimmtheiten sind. Aber wenigstens der in Rede stehende Nachweis eines Widerspruchs in der Annahme eines unwahrgenommenen Wahrnehmbaren steht der Ueberzeugung nicht im Wege, daß es viele wahrnehmende Wesen giebt, deren jedes nur solche psychische und physische Phänomene wahrnimmt, welche lediglich Inhalt seines eigenen Wahrnehmens sind. Nur dann würde mein Glaube an das Dasein wahrnehmender Subjekte außer mir mit meiner Behauptung, daß der Glaube an das Dasein eines unwahrgenommenen Wahrnehmbaren einen Widerspruch einschließe, unvereinbar sein, wenn ich die wahrnehmenden Subjekte außer mir, an deren Dasein ich glaube, selbst wahrnähme. Ich nehme sie aber nicht selbst wahr, sondern nur Leiber, denen ich die Bedeutung eines Hinweises auf sie beimesse, und nur die Realität dieser Leiber zu leugnen, nicht auch die jener nicht von mir oder von irgend einem Anderen, sondern nur von sich selbst wahrgenommenen wahrnehmenden Subjekte, zwingt mich meine Ueberzeugung, daß kein Wahrgenommenes unabhängig von dem Wahrnehmen, dessen Objekt es ist, existiren könne.

7) Auch Berkeley hat diesen Einwand erörtert (Pr. d. menschl. Erk. XXIII), ihn aber, wie mir scheint, nicht völlig zu entkräften vermocht, was mit der ungenügenden Begründung seiner Lehre zusammenhängt.

Vierte Vorlesung.

Das Sein und die äußere Anschauung.

Das Verhältniß der sinnlichen Wahrnehmung zum Seienden war der Gegenstand unserer letzten Betrachtung. Ob wir glauben dürfen, daß die Dinge wirklich, an sich, wie die Philosophen zu sagen pflegen, so beschaffen seien, wie sie sich unseren Sinnen darstellen, oder ob wir diesen das Vertrauen, das wir ihnen bisher geschenkt haben, entziehen müssen, und, wenn das Letztere der Fall sei, wie weit wir unsere Zweifel auszudehnen haben: dies war die Frage, die wir zu beantworten suchten. Das Ergebniß aber, zu welchem wir gelangten, war dieses. Schon der natürliche Verstand weiß, daß unsere Wahrnehmungen sich nicht durchweg und vollständig mit dem Sein der Dinge decken, aber er läßt sich dadurch doch die Zuversicht nicht nehmen, daß die Dinge an sich überhaupt von solcher Art seien, wie er sie aus der Wahrnehmung kennt, daß dieselben m. a. W. eine Natur und Wesenheit haben, die sie Objekte sinnlicher Auffassung, näher menschlich-sinnlicher Auffassung, zu werden befähige, daß sie also an sich Farben haben, kalt oder warm seien, zu tönen beginnen, wenn sie auf gewisse Weise erschüttert werden, einen Geschmack in sich bergen, bevor sie geschmeckt werden, wenn auch vielleicht nicht, bevor sie mit der Zunge in Berührung kommen, und dergleichen. Nach der Ursache der Sinnestäuschungen befragt, wird er etwa antworten, dieselbe liege keineswegs in einer Unangemessenheit des Wahrnehmungsvermögens in Beziehung auf die wirklichen Eigenschaften der Dinge oder dieser in Beziehung auf das Wahrnehmungsvermögen, sondern sei lediglich in dem unvermeidlichen Umstande zu suchen, daß eine Reihe von Vorgängen eintreten müsse, damit aus der bloßen Möglichkeit des Verkehrs

zwischen den Dingen und dem wahrnehmenden Subjekte Wirklichkeit werde. Auf diesem Standpunkte des natürlichen Verstandes zu verharren, erkannten wir als unmöglich. Eine Eigenschaft eines an sich seienden Dinges kann unmöglich Wahrnehmungsinhalt für ein von diesem Dinge verschiedenes Subjekt sein, und der Wahrnehmungsinhalt eines Subjektes unmöglich eine Eigenschaft eines von demselben verschiedenen Dinges, so gewiß als weder die Eigenschaft vom Dinge in das wahrnehmende Subjekt übertreten noch dieses aus sich heraus zu der Eigenschaft gehen kann. Was im wahrnehmenden Bewußtsein ist, ist eben nicht außerhalb desselben, und was außerhalb, nicht innerhalb. Es ist freilich nur ein bildlicher Ausdruck, daß das sinnlich Wahrgenommene im wahrnehmenden Bewußtsein sei. Es giebt nicht, wie ältere Philosophen meinten, zwei Arten des Seins, einen imperfectus modus essendi, das esse in intellectu, und einen modus perfectus, das esse in re,[1]) das sinnlich Wahrgenommene ist in keiner Weise im wahrnehmenden Bewußtsein, sondern wird von demselben wahrgenommen, d. i. auf eine gewisse Weise gemeint oder gedacht, das Meinen oder Denken aber ist nicht eine gegen ein reales Objekt gerichtete Thätigkeit wie z. B. das Bewegen, so daß man von dem Gemeinten nicht sagen kann, es müsse doch ein Sein irgend einer Art haben, um gemeint werden zu können, wie man vom Bewegten sagen kann, es müsse sein, um bewegt werden zu können. Sein hat das bestimmte Wahrnehmen, dessen Bestimmtheit darin besteht, daß es Wahrnehmen mit diesem oder jenem Inhalte ist, das Wahrgenommene hat so wenig irgend welches Sein wie ein auf eine andere Weise Gemeintes oder Gedachtes. Nur bildlich kann man also von einem Sein des Wahrgenommenen im wahrnehmenden Bewußtsein reden, indem man damit eben das Gemeint-sein bezeichnet, welches kein Sein ist. Allein gerade, wenn man sich dies deutlich macht, wird es erst recht einleuchtend, wie absurd der Gedanke ist, daß ein vom wahrnehmenden Bewußtsein Gemeintes nicht bloß eine einem äußeren Dinge zukommende Eigenschaft bedeute, sondern mit einer solchen zusammenfalle, daß m. a. W. ein Gemeintes, inwiefern es ein Gemeintes ist, auch Existenz in einem dem meinenden Subjekte gegenüberstehenden Dinge habe, denn Gemeint-

werden heißt eben etwas Anderes als solche Existenz haben. Höchstens ließe sich annehmen, daß das Wahrgenommene mit einem von dem wahrnehmenden Subjekte verschiedenen Seienden übereinstimme, also gleichsam ein Bild eines Seienden sei, während das wahrnehmende Bewußtsein selbst für sein Wahrgenommenes nicht bloße Uebereinstimmung, sondern Identität mit einem Seienden in Anspruch nimmt. Aber auch diese Annahme, welche den Wahrnehmungen sinnlicher Qualitäten immerhin noch eine halbe Wahrheit lassen würde, hat sich uns als unzulässig erwiesen. Denn abgesehen davon, daß die Körper, um uns zu Wahrnehmungen zu veranlassen, nur gewisse Bewegungen auszuführen brauchen, die nur von anderen Bewegungen, nicht aber von an sich seienden Farben, Tönen, Gerüchen u. s. w. abhängen, daß also die Hypothese an sich seiender sinnlicher Qualitäten jeglicher Begründung entbehrt, sind auch die Wahrnehmungsinhalte von dem Wahrnehmen unabtrennlich, während die an sich seienden sinnlichen Qualitäten von dem Wahrnehmen abgetrennten Wahrnehmungsinhalten gleich wären, so daß man entweder Nichts oder sich Widersprechendes denkt, wenn man von einer Farbe, die Niemand sieht, einem Tone, den Niemand hört, und dergleichen redet.

Ich habe Sie nun schon am Schlusse meines letzten Vortrages darauf aufmerksam gemacht, daß wir, indem wir uns mit den eben in Erinnerung gebrachten Erwägungen über den Standpunkt des gemeinen Verstandes erhoben, doch auch unsererseits der sinnlichen Wahrnehmung noch ein gewisses Vertrauen entgegengebracht haben. Und so ist es in der That. Wir haben ja angenommen, daß die Ursachen unserer Wahrnehmungen in Bewegungen bestehen, welche von dem wahrgenommenen Dinge ausgehen, sich zu unseren leiblichen Sinnesorganen fortpflanzen und von hier durch die Nerven zum Gehirn gelangen, daß wir z. B. durch Aetherschwingungen Wahrnehmungen von Farben, durch Luftschwingungen solche von Tönen erhalten. Wir haben also vorausgesetzt, daß die Dinge, welche wir wahrnehmen, an sich Körper seien und alle die Eigenschaften besitzen, welche wir aus dem Begriffe des Körpers nicht fortzulassen vermögen und ohne welche wir die anderen, die wir sinnliche Qualitäten nannten, gar nicht auf sie zu beziehen ver-

möchten: Ausdehnung, Gestalt, Beweglichkeit und was sonst noch dahin gehören mag. Aber auch diese mathematischen Eigenschaften (um sie kurz so zu benennen) sind nicht minder als die im engeren Sinne des Wortes sinnlichen, die Farben u. s. w., Inhalte des sinnlichen Wahrnehmens. Bezüglich ihrer also haben wir das Zeugniß der Wahrnehmung noch gelten lassen. Wir haben m. a. W. die äußeren Wahrnehmungen nur insofern der Kritik unterzogen, als sie sinnliche Empfindungen sind; dieselben sind aber mehr als dieses, sie sind äußere Anschauungen, wenn wir so das unmittelbare Bewußtsein oder Vorstellen bezeichnen, dessen Inhalte irgend welche räumliche Bestimmtheit haben.

Uebrigens wird die Gewißheit unseres bisherigen Resultates dadurch nicht beeinträchtigt. Denn wenn jenes Zeugniß der Wahrnehmung ebenfalls falsch sein, wenn also die Ausdehnung nebst den aus ihr verständlichen Eigenschaften den Dingen an sich nicht zukommen sollte, so bedürfte es ja keines Beweises mehr, daß dasselbe von den sinnlichen Qualitäten, deren Träger ausgedehnte Dinge sein müßten, gilt. Auch sind die Gründe, welche uns von der bloßen Phänomenalität der sinnlichen Qualitäten überzeugten, unabhängig davon, welche Bedeutung man der Ausdehnung beimißt. Sogar wenn überhaupt die Existenz von Dingen, die, uns affizirend, Wahrnehmungen in uns hervorrufen, in Zweifel gezogen würde, so ergäbe sich daraus kein Einwand gegen den wesentlichen Inhalt unserer Argumentation. Denn es bliebe doch dabei, daß unsere Empfindungsinhalte weder Eigenschaften an sich seiender Dinge noch Bilder solcher Eigenschaften sein können. Unser Zweifel an der Wahrheit der sinnlichen Auffassung wurde freilich durch die Annahme angeregt, daß die Wahrnehmung auf Affektionen des wahrnehmenden Subjektes durch äußere Dinge beruhe, aber die Beweisführung, durch welche derselbe bestätigt wurde, ist von dieser Annahme völlig unabhängig.

Da wir nun bemerkt haben, daß wir bisher der sinnlichen Wahrnehmung noch in Einem Punkte blindes Vertrauen geschenkt haben, so müssen wir unsere kritische Untersuchung derselben wieder

aufnehmen. Lassen Sie mich jedoch zuvor eine historische Notiz einschieben, welche das Verständniß der Frage, die uns beschäftigen soll, zu fördern geeignet ist.

Die Ansicht, daß die Wahrnehmungen zwar nicht, inwiefern sie Empfindungen, wohl aber, inwiefern sie als Anschauungen mehr als bloße Empfindungen sind, Seiendes zum Inhalt haben, daß m. a. W. zwar die sinnlichen Qualitäten den Dingen nicht an sich zukommen, wohl aber diejenigen, welche wir die mathematischen nannten, daß also die Dinge an sich doch Körper seien, treffen wir zuerst bei Demokrit, dem Urheber der Atomistik, an. Die Atome, welche nach der Lehre desselben die Elemente alles Seienden bilden, erfüllen einen wenn auch sehr kleinen Raum, sind undurchdringlich, haben eine Gestalt und bewegen sich. Sie sind aber nicht farbig, bringen keine Töne hervor, haben weder einzeln noch in ihren Zusammensetzungen einen Geschmack, einen Geruch und dergl. Diese Wahrnehmungsinhalte sind vielmehr nur die Art, wie die ebenfalls aus Atomen bestehende Seele von den nicht zu ihr gehörigen Atomen affizirt wird. In der neuern Zeit gelangte die Unterscheidung zweier Arten von Qualitäten, von denen die einen bloße Phänomene, die anderen dagegen wirkliche Eigenschaften der Dinge seien, durch Cartesius und nach ihm Locke zu Ansehen. Cartesius zeigte zwar, daß sich auch die Realität derjenigen Eigenschaften, welche, wie er sich ausdrückte, sofern sie im Allgemeinen betrachtet werden, zum Objekte der reinen Mathematik gehören, da sie nämlich sämmtlich Weisen der Ausdehnung seien, zunächst bezweifeln lasse, er glaubte aber, diesen Zweifel durch den Gedanken widerlegen zu können, daß, da wir Körper vorzustellen nicht umhin können und sie als für sich bestehende ausgedehnte Dinge vollkommen klar und deutlich vorzustellen vermögen, es der Wahrhaftigkeit Gottes, dessen Wille die Ursache davon sei, daß es sich so verhalte, widersprechen würde, wenn es keine ausgedehnten Dinge gäbe.[2]) Locke führte für die beiden Klassen von Eigenschaften, die Cartesius unterschieden hatte, die Namen der primären und der sekundären Qualitäten ein. Die ersteren seien diejenigen, „welche von den Körpern in jedem Zustande unzertrennlich sind, welche an ihnen bei allen Veränderungen, bei allem Wechsel und

bei jedem noch so gewaltsamen Einflusse beständig haften, welche die Sinne in jedem anschaulichen Theile der Materie jederzeit wahrnehmen, welche sich der Verstand als unzertrennlich von jedem, auch dem kleinsten, nicht in die Sinne fallenden Theile der Materie denkt". Er hielt es für selbstverständlich, daß die Vorstellungen der primären Eigenschaften Kopien der Körper seien, die der sekundären dagegen gar keine Aehnlichkeit mit den Körpern haben. „Die bestimmte Größe, sagt er, Zahl, Gestalt und Bewegung der Theile des Feuers, des Schnees u. s. w. ist wirklich in diesen Objekten vorhanden, die Sinne mögen sie wahrnehmen oder nicht, und wegen dieser objektiven Realität in den Körpern können sie reale Eigenschaften genannt werden. Aber Licht, Hitze, Kälte, weiße Farbe haben kein reales Dasein in denselben." Erzeugt werden die Vorstellungen der sekundären Qualitäten in uns durch Stöße sehr kleiner und deshalb unwahrnehmbarer Theilchen auf unsere Sinne, und auf der Verschiedenheit der Modifikationen in der Bewegung, Gestalt, Größe und Zahl dieser Theilchen beruht die Verschiedenheit der mannigfaltigen sinnlichen Vorstellungen.[3]) Der Auffassung Cartesius' und Lockes haben sich im Allgemeinen die Naturforscher angeschlossen. Unter den neueren Schriften aus den Gebieten der Physik und der Sinnesphysiologie, welche überhaupt zu der Frage nach dem Verhältnisse des Wahrgenommenen zum Seienden Stellung nehmen mußten, möchte kaum eine zu finden sein, die nicht, sei es ausdrücklich, sei es stillschweigend, die sinnlichen Qualitäten als einen Schein betrachtete, welchen an sich seiende Körper dadurch hervorrufen, daß von ihnen ausgehende Bewegungen sich durch die Sinnesorgane und Nerven zum Gehirn fortpflanzen.

Der Begründer der Lehre, daß die sinnliche Wahrnehmung gar nichts enthalte, was an sich existire, noch an sich Existirendes abbilde, ist, wenn wir vom Alterthum absehen (aus welchem vor allen die Eleaten, der Sophist Protagoras und Plato, über den freilich Anderes berichtet zu werden pflegt, zu nennen wären), Leibniz. Mit der Atomistik stimmte Leibniz darin überein, daß die wahrgenommenen Körper Erscheinungen von Aggregaten schlechthin einfacher Wesen seien, aber wir sollen uns, verlangte er, diese

Wesen, die an sich seienden Ursachen unserer Wahrnehmungen, nicht als ausgedehnte materielle, sondern als unserem Ich analoge, also als seelenartige denken. Sie sind, nach seiner Terminologie, nicht Atome, sondern Monaden. Dem Raume gestand er ebensowenig wie den sinnlichen Qualitäten ein von seinem Vorgestellt-werden unabhängiges Dasein zu. In anderer Weise lehrte Berkeley die bloße Phänomenalität der Körper. Ausdrücklich die Bevorzugung der primären Qualitäten vor den sekundären bekämpfend,[4]) suchte derselbe zu beweisen, daß die sinnliche Wahrnehmung gar nicht durch Einwirkung an sich seiender Dinge auf das wahrnehmende Subjekt hervorgerufen werde, daß also den wahrgenommenen Phänomenen überhaupt keine an sich seienden oder, wie er sich ausdrückte, absolut existirenden Dinge, weder ihnen ähnliche noch ihnen unähnliche, korrespondiren. Absolute Existenz komme nur den Geistern zu. Diese bringen ihre Wahrnehmungen freilich nicht aus eigener Kraft hervor, aber nicht ungeistigen Dingen, sondern dem Willen Gottes verdanken sie dieselben. Das den Lehren Leibnizens und Berkeleys Gemeinsame, die Leugnung des Seins eines raumerfüllten Substrates und des Raumes selbst hat seitdem vielfache Zustimmung gefunden. Wir finden es, um nur einige Allen bekannte Namen zu nennen, bei Kant, Fichte, Herbart, Schopenhauer, Lotze wieder. Und mindestens soviel giebt heutzutage Jeder, der auf philosophische Bildung Anspruch zu machen berechtigt ist, zu, daß die Realität der Materie, des Raumes und der primären Qualitäten keineswegs eine unmittelbare Gewißheit hat, weder die Gewißheit des Thatsächlichen noch die eines Glaubens, von dem die Vernunft nicht lassen könnte (wie sie z. B. nicht von dem Glauben lassen kann, daß das eigene Ich nicht das einzige Wirkliche sei), sondern zu berechtigten und schwerwiegenden Zweifeln Veranlassung giebt.

Es ist herkömmlich, die Stellung eines Philosophen zu dem Probleme des Verhältnisses zwischen Wahrgenommenem und Seiendem dadurch im Allgemeinen zu bezeichnen, daß man ihn den Idealisten oder den Realisten zurechnet. Diese Titel sind nicht sehr glücklich gewählt, da sie früher in einer wesentlich anderen Bedeutung gebraucht wurden. Idealismus hieß ursprünglich die Lehre Platons, nach welcher die Ideen, d. i. gewisse unwahrnehmbare

Gedankeninhalte, eine höhere Wirklichkeit haben als die Materie, indem diese den bloßen Stoff bildet, aus welchem Gott die schöne, wohlgeordnete, zweckmäßige Welt gestaltet hat, jene aber die Prinzipien für diese Gestaltung abgaben. Unter Realismus verstand das Mittelalter die Ansicht, daß die natürlichen Art- und Gattungsbegriffe in ihrer Allgemeinheit ein Reales ausdrücken und zwar ein höheres Reales als die Individualbegriffe, im Gegensatze zum Nominalismus, der nur den Individuen Realität zugestand, die Zusammenfassung aber der Individuen zu Arten und Gattungen für bloße Namen erklärte. Die natürlichen Art- und Gattungsbegriffe aber hielt man für identisch mit den platonischen Ideen, und so sollte das Wort Realismus nicht nur nicht einen Gegensatz zum platonischen Idealismus, sondern die Erneuerung und Fortsetzung desselben bezeichnen. Ein größerer Uebelstand, welcher dem neueren Gebrauche dieser Termini anhaftet, besteht jedoch darin, daß derselbe nicht durch eine feste auch nur annähernd allgemein anerkannte Bestimmung über ihren Sinn geregelt wird. Das Einvernehmen beschränkt sich so ziemlich darauf, daß zu den Idealisten jedenfalls diejenigen gezählt werden sollen, welche, wie Berkeley, alle Objekte der sinnlichen Wahrnehmung für bloße Vorstellungen oder, was nach dem Sprachgebrauche des Zeitalters von Cartesius bis Kant dasselbe heißt, für bloße Ideen, denen weder ähnliche noch unähnliche Dinge an sich korrespondiren, halten, zu den Realisten jedenfalls diejenigen, welchen, abgesehen von den gemeinen Sinnestäuschungen, jedes Wahrgenommene ganz und gar für ein an sich Seiendes oder doch das Bild eines solchen gilt. Wie aber die genaue Grenze zwischen Idealismus und Realismus zu ziehen sei, wie große Zugeständnisse ein Idealist dem Glauben an die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmung machen und wie weit ein Realist sich Berkeley nähern dürfe, darüber sind die Meinungen verschieden. Auch scheint in manchen Fällen die Frage, ob einer zwischen den Extremen stehenden Ansicht dieser oder jener Titel zu geben sei, nicht lediglich nach dem Maße, in welchem sich dieselbe dem einen oder dem anderen Extrem annähert, entschieden worden zu sein, so z. B. wenn Herbart, der mit Berkeley, Leibniz, Kant, Fichte auch die primären Qualitäten für bloß phänomenale erklärte, seine Lehre

Realismus nannte, während er jene Männer zu den Idealisten rechnete. Auch insofern ist der Gebrauch der in Rede stehenden Termini ein schwankender, als keine Vereinbarung darüber getroffen ist, ob sich dieselben auch auf den Unterschied der Ansichten über die metaphysische Bedeutung der Vorstellungen, die der inneren, das eigene Ich zum Gegenstande habenden Wahrnehmung entnommen sind, und eventuell in welcher Weise mit beziehen sollen. Bezieht man den Gegensatz von Idealismus und Realismus lediglich auf die Lehren von dem Verhältnisse der äußeren oder sinnlichen Wahrnehmung zum Seienden, und faßt man ihn andererseits nicht, um mich eines Ausdruckes Schleiermachers zu bedienen, als einen absoluten oder festen, sondern als einen fließenden, indem man eine Lehre in dem Maße idealistisch nennt, als sie die Wahrheit der sinnlichen Auffassung bestreitet, realistisch, als sie dieselbe anerkennt, so giebt es keine rein realistische Auffassung, man müßte denn das Bewußtsein des Kindes, bevor es Erfahrungen über Sinnestäuschungen gemacht hat, dafür nehmen, und rein idealistisch ist nur diejenige, welche mit Berkeley und Fichte dem sinnlich Wahrgenommenen selbst die Bedeutung, daß es überhaupt auf ein an sich Seiendes hinweise, abspricht; alle übrigen enthalten Realistisches und Idealistisches.[5])

Setzen wir nunmehr unsere Nachforschung nach der richtigen Mischung von Realismus und Idealismus fort, so bemerken wir leicht, daß wir uns der größten Inkonsequenz schuldig machen würden, wenn wir die Cartesius-Locke'sche dafür erklären wollten. Denn unverkennbar haben die Gründe, welche wir gegen die Realität der sekundären Qualitäten geltend machten, dieselbe Kraft in Beziehung auf die primären. Wir haben, wenn wir genau zusehen, indem wir das Empfinden kritisirten, das Anschauen bereits mit kritisirt. Erstens gehören auch die primären Qualitäten zum wahrnehmenden Bewußtsein, und ihre Eigenthümlichkeit giebt ihnen nicht die den sekundären fehlende Fähigkeit, zugleich zu Dingen außerhalb des wahrnehmenden Bewußtseins zu gehören. Auch sie sind ein vom wahrnehmenden Bewußtsein Gemeintes oder Gedachtes,

und ein Gemeintes oder Gedachtes kann in keinem Falle, inwiefern es ein solches ist, inwiefern es, bildlich gesprochen, im Bewußtsein ist, auch die Eigenschaft eines dem wahrnehmenden Bewußtsein selbständig gegenüberstehenden Dinges sein. Zweitens ist auch die Annahme, daß zwischen der Wahrnehmung der primären Qualitäten und den Dingen an sich, wenn nicht Identität so doch Uebereinstimmung bestehe, daß m. a. W. die wahrgenommenen primären Qualitäten wenigstens Bilder an sich seiender seien, ebenso unzulässig, wie die entsprechende bezüglich der sekundären Qualitäten. Wie diese wäre sie eine grundlose Hypothese und muthete uns überdies zu, Undenkbares zu denken.

Sie wäre eine grundlose Hypothese. Denn auch nicht mit einem Schimmer von Licht vermag sie die Frage zu erhellen, warum wir durch Affektion unserer Sinne Wahrnehmungen gerade von ausgedehnten Dingen erhalten. Ein an sich ausgedehntes Ding, das uns mittelst Aetherschwingungen oder Luftschwingungen oder sonstiger Bewegungen, die von ihm ausgingen, affizirt, müßte es ja doch völlig der Natur unserer Seele überlassen, welche Meinung ihr aus dieser Affektion entstände; es könnte nicht durch seine Ausdehnung die Seele nöthigen, gerade Ausdehnung wahrzunehmen. Unsere Seele wird zwar auf Anlaß einer Affektion eine Wahrnehmung mit mannigfaltigem Inhalte nur dann erzeugen, wenn die Affektion selbst eine mannigfaltige ist, und die Art, wie die mannigfaltigen Elemente des Wahrnehmungsinhaltes, etwa eine Reihe gleichzeitig gesehener Farben, unter einander verbunden sind, wird von der Art des Zusammenhanges, der zwischen den mannigfachen Reizen oder den in den affizirenden Dingen liegenden Ursachen der Reize besteht, abhängig sein, aber warum die Elemente des Wahrnehmungsinhaltes irgend eine Aehnlichkeit mit denen der Reize oder der Ursachen der Reize haben, und warum der mit wahrgenommene Zusammenhang unter den wahrgenommenen Elementen irgendwie dem ihn bedingenden Zusammenhange der affizirenden Dinge gleichen solle, ist nicht im Entferntesten einzusehen. Wir werden es m. a. W. zwar für wahrscheinlich halten, daß unsere Wahrnehmungen in ihrem Zusammenhange die Bedeutung von Zeichen für die sie veranlassenden Dinge und deren Zusammen-

hang haben, aber sie für Bilder derselben zu halten, haben wir nicht das mindeste Recht. Denken Sie sich, um sich diesen Unterschied von Zeichen und Bild zu verdeutlichen, eine Maschine, deren Leistung darin besteht, daß sie Worte, die in einen Trichter hineingerufen werden, mit einem Stifte niederschreibt, so werden die Laute die Buchstaben, und die Folge der Laute wird die Folge der Buchstaben bestimmen, ohne daß eine Aehnlichkeit zwischen dem Einen und dem Anderen besteht, das Geschriebene ist ein Zeichen, nicht ein Bild des Gesprochenen.

Die Annahme an sich seiender primärer Qualitäten, welche den wahrgenommenen gleich oder ähnlich wären, muthet uns aber auch Undenkbares zu denken zu. Mit Unrecht meinte Cartesius, daß man von der Ausdehnung als etwas getrennt von dem wahrnehmenden Bewußtsein Existirendem eine klare und deutliche Vorstellung bilden könne, während man die sinnlichen Qualitäten nur als Bewußtseinsinhalte klar und deutlich vorstellen könne. Das Wahrgenommen-werden gehört ebenso wesentlich zu den primären wie zu den sekundären Qualitäten; man kann die einen so wenig wie die anderen vorstellen, ohne ein Wahrnehmen, dessen Inhalt sie bilden, mit vorzustellen, und zwar nicht deshalb ist dem so, weil sich aus irgend welchen Ursachen die mit der Natur der Ausdehnung nichts zu thun hätten, der Vorstellung eines ausgedehnten Dinges diejenige eines Wahrnehmens zugesellte, sondern weil Ausdehnung nichts Anderes ist als eine Weise des Wahrgenommenwerdens. Wenn der wahrgenommene Raum, wie Cartesius behauptete, von dem ihn wahrnehmenden Bewußtsein unabhängig, abtrennbar wäre, wie er es sein müßte, um auch nur ein Abbild eines an sich seienden Raumes sein zu können (denn einen an sich seienden Raum denken, kann ja nichts Anderes heißen, als den wahrgenommenen denken, ohne sein Wahrgenommen-werden mitzudenken), so wäre er so im Bewußtsein enthalten, daß er bestehen bliebe, wenn auch das Bewußtsein erlöschte, er führte also im Bewußtsein ein reales Dasein und dieses selbst wäre mithin ausgedehnt, erstreckte sich durch den Raum, so weit es denselben wahrnähme. Aber das Bewußtsein oder, was dasselbe heißt, das wahrnehmende Ich ist nicht ausgedehnt, und das Wahrgenommen-

werden des Raumes ist kein Sein desselben im wahrnehmenden Ich; es ist, wie ich schon vorhin hervorhob, nur ein bildlicher Ausdruck, wenn man von einem Wahrgenommenen sagt, es sei im wahrnehmenden Bewußtsein oder Ich. Dazu käme nun noch die Ungereimtheit, daß der Raum in zwei Exemplaren existirte, das eine im Bewußtsein, das andere außerhalb desselben, oder vielmehr, da es unzählig viele wahrnehmende Subjekte giebt, in unzählig vielen Exemplaren.

Dieselben Gründe, welche dazu nöthigen, den sekundären Qualitäten das An=sich=sein abzusprechen, gelten demnach auch für die primären. Aber wenn wir auch ganz davon absehen, auf welche Gründe sich diese Ansicht über die sekundären Qualitäten stützt, können wir uns davon überzeugen, daß sie die gleiche über die primären zur Konsequenz hat. Denn indem man den Dingen an sich die Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke, die Kälte und die Wärme sowie die Beschaffenheit, die durch den Tastsinn wahrgenommen wird, abspricht, spricht man ihnen bereits die Ausdehnung und Alles, worin Ausdehnung enthalten ist, ab, da ein Ausgedehntes ohne alle sinnlichen Qualitäten ebenso undenkbar ist wie einige von diesen, insbesondere die Farben, ohne Ausdehnung. Es ist eine Selbsttäuschung, wenn man glaubt, einen Körper vorstellen zu können, der nur ausgedehnt wäre, eine gewisse Gestalt hätte und an einem gewissen Orte wäre oder sich in einer gewissen Bahn bewegte. Wir können die Vorstellung eines Körpers aus keinem anderen Material bilden als demjenigen, welches uns die sinnliche Wahrnehmung liefert, und von den Klassen von Eigenschaften, die wir nach den Sinnen, mit welchen wir sie wahrnehmen, unterscheiden, müssen wir wenigstens eine in dem Inhalte der Vorstellung jedes beliebigen Körpers festhalten. Sonst ginge uns jeder Unterschied des Körpers vom leeren Raume verloren. Wir können z. B. eine Vorstellung eines Körpers aus der Gesichtswahrnehmung allein entnehmen, und dann stellen wir ihn als farbig, etwa als schwarz oder grau vor, und können die Farbe nicht weglassen, ohne daß uns die Vorstellung des Körpers völlig verloren ginge. Der Mathematiker sieht freilich von allen sinnlichen Beschaffenheiten ab, um die Ausdehnung und ihre Gesetze

für sich allein zu betrachten, aber dieses Absehen ist nicht ein Fortlassen aus der Vorstellung. Ebenso wenig wie daraus, daß man die Töne hinsichtlich ihrer Höhe und Klangfarbe untersuchen kann, ohne auf ihre Intensität Rücksicht zu nehmen, gefolgert werden darf, es könne ein Ton auch wohl als der Intensität gänzlich entbehrend vorgestellt werden, darf aus der Abstraktion, die der Mathematiker macht, gefolgert werden, die Ausdehnung könne abgetrennt von allem Uebrigen vorgestellt werden. „Ich bitte", sagt Berkeley,[6]) „einen Jeden, nachzudenken und zu erproben, ob er irgendwie durch eine Vorstellungszerlegung die Ausdehnung und Bewegung eines Körpers ohne alle anderen sinnlichen Qualitäten denken könne. Ich für meine Person sehe deutlich, daß es nicht in meiner Macht steht, eine Idee eines ausgedehnten und bewegten Körpers zu bilden, ohne ihm zugleich eine Farbe oder andere sinnliche Qualität zuzuschreiben, welche anerkanntermaßen nur in dem Geiste existirt. Kurz, Ausdehnung, Figur und Bewegung sind undenkbar, wenn sie von allen anderen Eigenschaften durch Abstraktion gesondert werden. Wo also die anderen sinnlichen Eigenschaften sind, da müssen sie auch sein, d. h. in dem Geiste und nirgendwo anders." Und nicht auf einer für die Natur der Ausdehnung zufälligen Verbindung unserer Vorstellung derselben mit den Vorstellungen sinnlicher Qualitäten beruht unsere Unfähigkeit, von diesen zu abstrahiren. Vielmehr darin hat dieselbe ihren Grund, daß Ausdehnung eben die Art und Weise bedeutet, auf welche gewisse sinnliche Qualitäten, insbesondere die Farben, uns da zu sein scheinen. Diese Untrennbarkeit der Ausdehnung von dem Sinnlichen hat auch wohl Plato im Auge, wenn er im Menon[7]) die Gestalt zuerst definirt als dasjenige, was allein von Allem immer in Begleitung der Farbe sei, und später zwar die andere Definition giebt, die Gestalt sei die Grenze des Körpers, aber hinzufügt, er halte die erstere für die bessere. Um dieses Argument noch anders auszudrücken, so giebt es kein Anschauen, welches nicht auch Empfinden wäre, wie es auch umgekehrt (worauf ich später näher einzugehen Gelegenheit haben werde) kein Empfinden giebt, welches nicht in einem Anschauen enthalten wäre. Von einem reinen Anschauen ist man nur in dem Sinne zu reden

berechtigt, daß man mit diesem Ausdrucke anzeigen will, das Anschauen solle nur hinsichtlich dessen, was es mehr als Empfinden ist, in Betracht gezogen werden.[8])

Ich muß jetzt noch einer Lehre gedenken, welche die Realität des Raumes behauptet, ohne einer Voraussetzung, die wir stillschweigend in der Entwickelung unserer Gründe gemacht haben, zuzustimmen, der Lehre Spinozas.[9]) Während wir nämlich angenommen haben, der Raum sei Inhalt nur der äußeren Wahrnehmung (also derjenigen, deren Objekte sich das wahrnehmende Subjekt als von ihm selbst verschiedene gegenüberstellt), oder doch den Raum nur insoweit, als er der äußeren Wahrnehmung angehört, in Betracht gezogen haben, glaubte Spinoza bewiesen zu haben, das wahrnehmende Subjekt sei selbst ein Ausgedehntes und nehme sich selbst, im unmittelbaren Selbstbewußtsein, als ausgedehntes wahr. Die wahrnehmende Seele nämlich und der Leib seien ein und dasselbige Ding, indem dessen Wesen sich auf zwei Arten darstelle, als Ausdehnung und als Bewußtsein; und das Bewußtsein dieses Dinges habe unmittelbar, durch sein bloßes Dasein, die Ausdehnung desselben zum Inhalte, und zwar die ihm an sich zukommende Ausdehnung, nicht ein Bild derselben. Von den sekundären Qualitäten des Leibes lehrte auch Spinoza, daß sie demselben nicht an sich zukommen, auch diejenigen nicht, welche wir, wie z. B. das Gefühl der Kälte, das wir in den Füßen zu haben meinen, oder ein Jucken, das wir als einer Stelle des Rückens anhaftend auffassen, gleich der Ausdehnung unmittelbar, d. h. ohne daß die Sinnesorgane (Auge, Ohr u. s. w.) in derselben Weise wie von äußeren Körpern vom Leibe selbst affizirt werden, wahrnehmen.

Erfaßten wir uns in der That im unmittelbaren Selbstbewußtsein, in der Wahrnehmung, die wir von unserem Ich haben, indem wir das *sind*, was wir mit dem Worte Ich meinen, als ein ausgedehntes Wesen, so dürften wir wenigstens nicht von vornherein die Möglichkeit leugnen, daß die so wahrgenommene Ausdehnung eine wirkliche Eigenschaft unserer selbst sei. Unmöglich

haben wir bis jetzt nur gefunden, daß ein Wahrnehmungsinhalt, inwiefern er solcher sei, inwiefern er also zum wahrnehmenden Bewußtsein gehöre, auch die Eigenschaft eines von dem wahrnehmenden Subjekte verschiedenen Dinges sei. Ob dagegen ein Wahrnehmungsinhalt nicht dem wahrnehmenden Subjekte selbst, dem er als Wahrnehmungsinhalt angehört, auch als ein wirkliches Verhalten angehören kann, bedarf einer besonderen Untersuchung, die wir denn auch später anzustellen nicht unterlassen wollen. Wenn wir aber jetzt die Möglichkeit einräumen, daß das Ich so, wie es sich in der Selbstwahrnehmung darstellt, auch wirklich beschaffen sei, so werden wir Spinoza doch nicht zugeben, daß zu diesem realen Wahrnehmungsinhalte die Ausdehnung gehöre. Es ist wahr, daß wir gewisse Zustände so wahrnehmen, als seien sie einerseits Zustände unseres Ich und hafteten andererseits dem ausgedehnten Leibe an, z. B. die Kälte, die wir in den Füßen fühlen, einen Schmerz, den wir in der Stirn zu erleiden meinen. Allein dabei hören wir doch nicht auf, unser Ich selbst, das Subjekt unseres Wahrnehmens, auf welches wir mit dem Wahrnehmen selbst jene in Theile unseres Leibes verlegten Zustände beziehen, von dem Leibe zu unterscheiden. Wir meinen wahrnehmend nur, daß unser immaterielles und unausgedehntes und ebenso wenig punktuelles Ich gewisse Zustände in irgend einem Theile unseres Leibes habe. Denn wer möchte es nicht lächerlich finden, wenn er gefragt würde, ob das, was er sein Ich nenne (nicht irgend ein hinter dem Ich stehendes und das Ich-Bewußtsein erst produzirendes Wesen, sei es das Gehirn, sei es eine immaterielle Seelensubstanz, sondern das Ich selbst), auf einen geometrischen Punkt des Raumes beschränkt sei oder ob es eine meßbare Ausdehnung habe und wie groß es im letzteren Falle, in Metern oder Quadratmetern oder Kubikmetern ausgedrückt, sei.

Uebrigens erweist sich die Annahme, daß die Ausdehnung eine dem Objekte der inneren Wahrnehmung, dem Ich, an sich zukommende Eigenschaft sei, auch dadurch als unrichtig, daß sie mit dem, was wir bezüglich der äußeren Wahrnehmung des Raumes nachgewiesen haben, unverträglich ist. Auch sie nämlich müßte neben der inneren eine äußere Wahrnehmung zugestehen, denn

innerlich würden wir ja nur das begrenzte Stück des Raumes, welches unser Leib besetzt hält, wahrnehmen; auch ist unser Leib selbst, wenn wir ihn sehen oder tasten, ein Objekt der äußeren Wahrnehmung. Von dem äußerlich wahrgenommenen Raume müßte nun nach wie vor behauptet werden, daß er, indem er Inhalt äußerer Wahrnehmung sei, nicht auch unabhängig von seinem Wahrgenommen-sein existiren könne, und daß es auch ungereimt sein würde, ihn für das Bild eines an sich existirenden Raumes zu halten. Andererseits aber müßte doch der Raumtheil, in den wir äußerlich wahrnehmend unseren Leib setzen, entweder mit demjenigen, den wir innerlich wahrnehmen, identisch sein oder ihn abbilden. Und der wirklich von unserem Leibe ausgefüllte Raum, den wir innerlich wahrnehmen, müßte doch außerhalb unseres Leibes eine wirkliche Fortsetzung haben, und diese müßte wiederum entweder mit dem äußerlich wahrgenommenen identisch sein oder sich zu demselben wie das Original zum Bilde verhalten.

Es ist ein Versuch gemacht worden, die Spinozistische Ansicht von der Ausdehnung als einem innerlich Wahrgenommenen und darum Realen so umzugestalten, daß die Schwierigkeit, wie sich der innerlich wahrgenommene Raum zum äußerlich wahrgenommenen verhalte, wegfalle. Derselbe ist freilich so wunderlich, daß es fast unangemessen scheint, ihn ernsthaft der Kritik zu unterziehen, wie er denn auch fast nur in der Weise eines offenbar ungereimten aber ergötzlichen Einfalls Beachtung gefunden hat und gegenwärtig ganz in Vergessenheit gerathen zu sein scheint. Aber wie so manche Philosopheme, die trotz der scharfsinnigsten Begründung und Ausführung die entgegengesetzte natürliche Ueberzeugung nicht zu erschüttern vermögen, ist er sehr lehrreich, sowohl an und für sich als auch wegen des Motivs, aus welchem er hervorgegangen ist. Ich will deshalb kurz über ihn berichten.

Ueberweg — denn dieser um die Philosophie hochverdiente Denker ist der Urheber des Gedankens, von welchem ich rede — fand es undenkbar, daß ein nicht ausgedehntes Wesen, wie nach der Ansicht derer, welche dem Raume die Realität absprechen, das wahrnehmende Subjekt, die Seele oder das Ich, es sei, eine Idee von Ausdehnung haben könne. Denn die ausgedehnten Objekte

existiren doch jedenfalls, wie auch der Idealist zugebe, in dem Subjekte, von welchem sie vorgestellt (wahrgenommen) werden, sie seien ja Ideen, welche das wahrnehmende Subjekt besitze, alle Ideen aber existiren in dem Subjekte, dem sie gehören; wie aber eine ausgedehnte Idee „in einem unausgedehnten Wesen Platz finde", sei schlechthin unbegreiflich. Diesen Einwand hatte bereits Berkeley berücksichtigt.[10]) „Es wird vielleicht", hatte derselbe gesagt, „eingewandt werden, wenn Ausdehnung und Figur nur in dem Geiste existiren, so folge, daß der Geist ausgedehnt und gestaltet sei. . . . Ich antworte: diese Qualitäten sind in dem Geiste nur insofern, als sie durch ihn perzipirt werden, d. h. nicht in der Weise eines Modus oder Attributs, sondern nur in der Weise einer Idee, und es folgt ebensowenig, daß die Seele oder der Geist ausgedehnt sei, weil Ausdehnung in ihm existirt, wie daß er roth oder blau sei, weil diese Farben, wie allseitig zugegeben wird, in ihm und nirgendwo sonst existiren." Ueberweg antwortete hierauf: „Ein Objekt kann Objekte in sich haben, welche roth oder blau sind, ohne darum doch selbst, als Ganzes, roth oder blau zu sein; aber es kann nicht ausgedehnte Objekte in sich haben, ohne selbst ausgedehnt zu sein. Wollte man aber sagen, die Idee von einem Ausgedehnten sei nicht selbst ausgedehnt, so wäre das theils an sich falsch, theils im Widerstreit mit Berkeleys Prinzipien, nach welchen es nicht ein von der Idee des Ausgedehnten verschiedenes Ausgedehntes giebt, sondern jene selbst das Ausgedehnte ist."

Das wahrnehmende Subjekt ist also nach Ueberweg wie nach Spinoza ausgedehnt und nimmt seine eigene Ausdehnung unmittelbar, d. h. ohne von sich als einem ausgedehnten Dinge in der Weise wie von ausgedehnten Dingen außer ihm affizirt zu werden, wahr, hat mithin von Ausdehnung eine innere Wahrnehmung. Während demselben aber nach Spinoza nur ein Theil der Ausdehnung, die es überhaupt wahrnimmt, nämlich derselbe Theil, in welchen es den mit ihm identischen Leib hineinsetzt, zukommt und von ihm innerlich wahrgenommen wird, nimmt Ueberweg folgerichtig an, daß die ganze Ausdehnung, welche ein Subjekt überhaupt wahrnimmt, dessen eigene Ausdehnung sei und innerlich von ihm wahrgenommen werde, denn es soll ja jeder Theil der Ausdehnung, den

ein Subjekt wahrnimmt, in demselben sein, also einen Theil seiner eigenen Ausdehnung bilden. Auf der anderen Seite will aber doch auch Ueberweg der Seele keine größere Ausdehnung zugestehen als dem Leibe oder genauer demjenigen Theile des Leibes, mit welchem sie identisch ist und dessen Affektionen sie daher unmittelbar als die ihrigen wahrnimmt, dem Sensorium. Um nun dieses beides in Uebereinstimmung zu bringen, daß die Seele nur den von ihrem Leibe erfüllten Theil des Raumes und daß sie einen Raum, von welchem der dem eigenen Leibe zum Aufenthaltsorte dienende nur ein verschwindend kleiner Theil ist, wahrnehme, unterscheidet Ueberweg zwischen dem an sich seienden Leibe und dem wahrgenommenen, der sich zu jenem wie ein Bild zum Originale verhalte und ebenso zwischen den an sich seienden Körpern außerhalb des eigenen wirklichen Leibes und deren Wahrnehmungsbildern, die außerhalb des Wahrnehmungsbildes des eigenen Leibes seien. Unser wirklicher an sich seiender Leib fasse alle Wahrnehmungsbilder der außer ihm an sich seienden Körper in sich, er erstrecke sich also bis über die entferntesten Sterne hinaus, die wir noch sehen (die aber, nach dem eben Bemerkten, nicht die an sich seienden Sterne, sondern nur deren Bilder sein sollen), und außerhalb dieses viele Billionen von Kubikmeilen großen eigenen Leibes befinden sich die an sich seienden Körper, deren Wahrnehmungsbilder in uns seien, die an sich seienden Bäume und Häuser, die an sich seiende Sonne u. s. w., und zwar stehen dieselben zu ihren Wahrnehmungsbildern, den Bäumen, den Häusern, der Sonne, die wir sehen, in demselben Größenverhältnisse, in welchem unser an sich seiender Leib zu dem Bilde, das wir von ihm in unserem Kopfe tragen und das uns unser wirklicher Leib zu sein scheine, stehe. Den wesentlichsten Inhalt seiner Theorie giebt Ueberweg selbst mit folgenden Worten an: „Es muß allerdings anerkannt werden, daß alle Wahrnehmungsbilder, die außerhalb des Wahrnehmungsbildes von unserem Leibe sind, darum doch keineswegs außerhalb unseres Geistes seien; aber das hindert nicht, daß außerhalb der gesammten Sphäre der Wahrnehmungsbilder sich diejenigen realen Objekte, welche unsere Sinne affiziren, und auch die affizirten Sinnesorgane selbst befinden, von welchen her zu den Centraltheilen, in welchen der Sitz des sensorium commune und

demnach auch aller Wahrnehmungsbilder selbst zu suchen ist, mittelst der sensiblen Nerven die Affektionen fortgeleitet werden. . . . . Das Sensorium liegt innerhalb des realen Gehirns; aber innerhalb des Sensoriums liegen, wie die Bilder der übrigen Objekte, so auch die Bilder unserer Augen, unseres Kopfes, unserer Netzhäute, Sehnerven und unseres Gehirns selbst, sofern wir die letzteren durch Anatomie gewonnen haben; hier suchen wir irrig die Objekte." [11])

Man muß dieser Theorie strenge Konsequenz zugestehen. Wenn in der That das, was ich wahrnehme, ein wirkliches Dasein in mir hat, so muß ich, um Ausgedehntes wahrnehmen zu können, selbst ausgedehnt sein, und die Ausdehnung meines Ich muß sich so weit erstrecken wie die Ausdehnung, welche ich wahrnehme, die Grenzen meines Daseins müssen also jenseits der entferntesten Sterne, die ich sehe, liegen. Und wenn ich insofern, als ich ausgedehnt bin, ein Körper bin, so hat auch dieser Körper, mein Leib, solche unermeßliche Größe. Und dann kann das, was ich bisher für meinen Leib gehalten habe, nicht wirklich mein Leib sein, sondern, nach einem Vergleiche Ueberwegs, sich zu meinem wirklichen Leibe nur so verhalten, wie das Bild, welches eine camera obscura mit gliederartigen bis vor das Objektivglas reichenden Ansätzen von diesen ihren Theilen auf die in ihr befindliche Platte wirft, zu den abgebildeten Theilen. Ich muß dann ferner nothwendig annehmen, daß der Raum, den ich wahrnehme und den ich ausfülle, sich über mich hinaus fortsetzt, und mindestens für sehr wahrscheinlich werde ich es endlich halten müssen, daß in dem Raume außerhalb meines wirklichen Leibes sich Körper befinden, welche dadurch, daß sie meinen Leib affiziren, die Wahrnehmungsbilder hervorbringen, die ich neben demjenigen meines Leibes in mir finde. Ist es dagegen unrichtig, das Wahrgenommen-werden als ein Existiren im Bewußtsein im eigentlichen Sinne des Wortes zu fassen, so bricht Ueberwegs Theorie vollständig zusammen, denn dieselbe gründet sich ganz und gar auf den Satz, daß ein Ding, in welchem Ausgedehntes im eigentlichen Sinne des Wortes existire, selbst ausgedehnt sein müsse.

Die Voraussetzung, von welcher Ueberweg ausgeht, ist aber offenbar nichts Anderes als die realistische Ansicht vom Raume, oder vielmehr die extreme realistische Ansicht, welche nicht bloß dem

Raume, sondern auch den sekundären Qualitäten An-sich-sein zugesteht. Denn ob der Raum, den ich wahrnehme, in mir existirt oder außer mir, ist insofern gleichgültig, als er in beiden Fällen existirt, um die Existenz des Raumes aber es sich gerade handelt. Und ebenso ist das Dasein einer Farbe kein minder vollgültiges, wenn sie nur in mir, als wenn sie auch außer mir da ist. Ueberweg war zwar der Ansicht, daß die an sich seienden Körper, deren Bilder ich in mir wahrnehme, keine Farben und überhaupt keine sekundären Qualitäten haben[12]) (und er konnte diesen Unterschied zwischen dem Raume und den sekundären Qualitäten machen, da diese nicht wie jener als sich über die ausgedehnte Seele, in welcher sie sind, fortsetzend gedacht zu werden brauchen), aber in dem Sensorium meines an sich seienden Körpers giebt es nach seiner Lehre wirkliche Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke.[13]) Daß diese sekundären Qualitäten nur als Bewußtseinsinhalte existiren können, thut ihrer Realität, ihrem An-sich-sein, keinen Eintrag, vielmehr beweist nach Ueberweg gerade ihr Inhalt-sein ihre Realität, da sie, wenn sie gar nicht wären, auch nicht Inhalte sein könnten. Dadurch, daß sie Bewußtseinsinhalte sind, haben die sekundären Qualitäten sogar ein reicheres Dasein, als sie es haben würden, wenn sie, wie die Ausdehnung, auch außerhalb des Bewußtseins existirten, da zu den Momenten, die auch dann, wenn sie außerhalb des Bewußtseins existirten, in ihnen zu unterscheiden wären, ein neues hinzukommt, die Bewußtheit. In diesem Sinne sagt ein Anhänger Ueberwegs:[14]) „Analysiren wir begrifflich die Gesichtsempfindung, so finden wir in ihr als Merkmale eine spezifische Vorstellungsqualität (Farbe), räumliche Ausbreitung (Räumlichkeit), zeitliche Ausdehnung (Zeitlichkeit), Intensität und endlich die Qualität der Bewußtheit.“ Sind die sekundären Qualitäten auch nicht Eigenschaften todter Körper, so gehören sie doch, Ueberwegs Voraussetzung zufolge, zum Sein der mit ihrem Leibe identischen Seele; die Seele ist nach dieser Voraussetzung nicht bloß eine Ausdehnung, sondern, wie schon Condillac meinte,[15]) ein Duft, wenn sie Duft riecht, eine Farbe, wenn sie Farbe sieht, beides, wenn sie zugleich riecht und sieht. Es war eine Inkonsequenz Ueberwegs, wenn er, wie ich vorhin mittheilte, Berkeleys Bemerkung nicht zugeben wollte, daß man

mit demselben Rechte, wie aus dem Wahrnehmen ausgedehnter Dinge die Ausdehnung der Seele, aus dem Wahrnehmen von Farben das Farbig-sein derselben folgern könnte; er hätte sich vielmehr zu dieser Folgerung bekennen müssen, und im Grunde genommen thut er es auch, denn seine Erwiderung, daß ein Ding, um ausgedehnte Dinge in sich zu haben, selbst ausgedehnt sein müsse, während ein Ding, um rothe oder blaue Dinge in sich zu haben, nicht selbst als Ganzes roth oder blau zu sein brauche, enthält das Zugeständniß, daß die Seele, wenn sie Rothes oder Blaues sehe, wenigstens rothe oder blaue Theile habe, und damit würde Berkeley sich wohl begnügt haben.

Daß nun die Auffassung, jedes sinnlich Wahrgenommene existire, wenn ihm auch kein wirkliches Ding außerhalb des Bewußtseins entspreche, doch im eigentlichen Sinne des Wortes im Bewußtsein, eine durchaus verkehrte ist, habe ich Ihnen schon früher einleuchtend zu machen gesucht. Der Raum, die Farben, die Töne u. s. w. existiren, genau gesprochen, gar nicht, weder außerhalb noch innerhalb des Bewußtseins, sie scheinen nur zu existiren und zwar außerhalb des Bewußtseins. Nur bildlich kann man dieses Scheinen ein Sein im Bewußtsein nennen. Das hat ohne Zweifel auch Berkeley mit den vorhin zitirten Worten gemeint, daß die wahrgenommenen Qualitäten in dem Geiste nur insofern seien, als sie durch ihn perzipirt werden, nämlich nicht in der Weise eines Modus oder Attributs, sondern in der Weise einer Idee. Existenz hat das Wahrnehmen ausgedehnter, farbiger, tönender Dinge, diese Existenz läßt sich vernünftiger Weise nicht in Zweifel ziehen, sie ist eine Thatsache. Die wahrgenommenen Dinge selbst aber existiren ebensowenig innerhalb des wahrnehmenden Bewußtseins, wie ein willkürlich ersonnenes Objekt, das Perpetuum mobile oder ein Tausendeck, innerhalb des Einbildens. Es ist ebenso ungereimt, die Farbe, die gesehen wird, als ein Wirkliches, zu dessen Merkmalen außer der Intensität und dem Ausgedehnt-sein auch noch die „Bewußtheit“, bestimmter das Gesehen-sein, gehöre, wie das Perpetuum mobile als eine Maschine, die sich von anderen durch das Merkmal des Eingebildet-seins unterscheide, zu denken.

Die Annahme Spinozas und Ueberwegs, daß wir uns im wahrnehmenden Selbstbewußtsein als ausgedehnte Wesen antreffen, war der einzige Versuch, die Realität der primären Qualitäten zu retten, der uns gegen die zuvor entwickelten Zweifelsgründe noch scheinen konnte einige Aussicht auf Erfolg zu haben. Nachdem wir uns nunmehr von seinem Mißlingen überzeugt haben, dürfen wir es als vollkommen erwiesen betrachten, daß alle Inhalte des sinnlichen Wahrnehmens, die Farben, die Töne, die Gerüche, die Geschmäcke, die Temperaturen, die dem Tastsinn entsprechenden Beschaffenheiten wie Härte, Weichheit, Glätte, Rauhigkeit, und nicht minder der Raum nebst den Gestalten, die wir in ihm sehen und tasten, sowie nebst Ruhe und Bewegung, Eigenschaften an sich seiender Dinge weder selbst sind noch bedeuten, daß es m. a. W. solche Bestimmtheiten, wie wir sie wahrnehmend Dingen außer uns zuschreiben, gar nicht giebt, sondern nur zu geben scheint.

Es versteht sich von selbst, daß für das praktische Leben dieses Resultat unserer bisherigen Untersuchungen keine Bedeutung hat. Wir werden daraus, daß die Körper außerhalb unseres Leibes und unser Leib selbst lediglich Inhalte unseres Wahrnehmens sind, wodurch auch immer dieses Wahrnehmen in uns hervorgerufen werden mag, bloße Phänomene, welche Ursachen für dieselben auch anzunehmen sein mögen, nicht schließen, daß alle Hoffnungen und Befürchtungen, welche durch Vorgänge in der Körperwelt in uns erweckt werden, auf Täuschung beruhen, wie wenn wir von den Bewegungen, die wir ein Bild im Spiegel ausführen sehen, oder die wahrzunehmen wir träumen, Gutes oder Uebles für uns erwarteten, und daß wir eine Thorheit begehen, wenn wir uns unseres Leibes bedienen wollen, um Veränderungen in ihm selbst und in den Körpern außer ihm hervorzubringen. Wir haben ja gar nicht in Zweifel gezogen, daß unsere Wahrnehmungen von Ereignissen in der Körperwelt sich so aneinander reihen, als ob diese Ereignisse wirklich und nach denjenigen Regeln und Gesetzen, denen wir sie bisher unterworfen gefunden haben, stattfänden, daß innerhalb der bisher von uns angenommenen Grenzen auf den Entschluß, ein Glied unseres Leibes zu bewegen, die Wahrnehmung dieser Bewegung eintritt, daß sich an leibliche Veränderungen, die wir wahrnehmen oder auf

Grund von Schlüssen aus Wahrgenommenem für wirklich halten, Gefühle der Lust und des Schmerzes knüpfen, daß also unser Wollen in demselben Maße, wie es uns die Erfahrung gelehrt hat, sein Ziel erreicht, und daß umgekehrt die Verrichtungen unserer Leibesorgane unsere geistigen Erlebnisse gesetzmäßig bedingen. Wir haben dasselbe Recht wie der Anhänger des extremen Realismus, zwischen Wahrnehmungen und Einbildungen oder Träumen, und innerhalb der Wahrnehmungen zwischen solchen, die sich widerspruchslos in den Gesammtzusammenhang der eigenen Wahrnehmungen und derjenigen Anderer einfügen, und solchen, die dies nicht thun, m. a. W. zwischen Wahrnehmungen, die vom Standpunkte des gemeinen Verstandes für richtige gelten müssen, und Sinnestäuschungen im engeren Sinne des Wortes zu unterscheiden; wer aber diese Unterscheidungen zu machen fortfahren darf, verfährt auch nicht inkonsequent, wenn er sein praktisches Verhalten nach wie vor unter die Leitung der sinnlichen Erfahrung stellt.

Unsere Untersuchung der primären Qualitäten ist beendigt. Das sinnliche Wahrnehmen aber dürfen wir darum doch noch nicht verlassen. Denn dasselbe ist nicht bloß das, als was wir es bis jetzt betrachtet haben. Es ist nicht bloß ein im Bewußtsein Haben oder sich vorschweben Lassen der Bestimmtheiten, von deren bloßer Phänomenalität oder Idealität wir uns überzeugt haben, es ist auch ein Setzen von D i n g e n, denen es diese Bestimmtheiten zuschreibt,— nicht bloß E m p f i n d e n und A n s c h a u e n, sondern auch D e n k e n (wenn wir unter Anschauen nicht, wie wir es in unserer vorläufigen Kritik der Kantischen Ansicht von der Metaphysik als anschauungsloser Wissenschaft thaten, das ganze Wahrnehmen, sondern das Wahrnehmen insofern, als es Haben der primären und sekundären Qualitäten im Bewußtsein ist, oder insofern, als von der Beziehung der Qualitäten auf Substanzen abgesehen wird, verstehen). Und auch inwiefern das Wahrnehmen Denken ist, fordert es die Kritik heraus. Es handelt sich darum, einen klaren und bestimmten Begriff von diesem Beziehen der wahrgenommenen Bestimmtheiten auf Dinge zu gewinnen, und auf Grund desselben die Frage zu beantworten, ob etwa, während die wahrgenommenen Bestimmtheiten

außer dem Wahrnehmen nichts sind, doch die Dinge, denen sie zugeschrieben werden, die Substanzen, denen sie zu inhäriren scheinen, wirklich existiren, und, wenn dies zu verneinen sein sollte, ob die wahrgenommenen Objekte nicht wenigstens auf wirkliche, ihnen freilich durchaus unähnliche Dinge, welche die Ursachen davon sind, daß sie wahrgenommen werden, und deren Erscheinungen sie genannt werden können, hinweisen. Dies also wird unsere nächste Aufgabe sein.

Anmerkungen.

1) Cartesius, Meditationes de prima philosophia I (Ausgabe von Barach, S. 24).

2) Cartesius, Meditationes VI, Principia philosophiae II, 1—4.

3) Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, 1. Theil, 2. Buch, 8. Kapitel, § 9 ff.

4) Berkeley, Prinzipien der menschlichen Erkenntniß, IX f.

5) Ueber die Bezeichnungen Idealismus und Realismus zu vergleichen Euckens Aufsatz „Parteien und Parteinamen in der Philosophie" im 20. Bande der Philosophischen Monatshefte, S. 26 f. — Ferner Trendelenburg, Logische Untersuchungen XXIII.

6) Berkeley, Prinzipien der menschlichen Erkenntniß, übersetzt von Ueberweg, X.

7) Platon, Menon 75 f.

8) Eine treffliche Erörterung der Zusammengehörigkeit der Ausdehnung und der sinnlichen Qualitäten hat Stumpf in seiner Untersuchung „Ueber den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung" (S. 19 ff.) gegeben, dabei auch auf die metaphysische Seite der Frage hingewiesen.

„Man kann", heißt es in derselben, „durchaus nicht Raum ohne Qualität vorstellen, z. B. mit dem Gesichtssinn nicht ohne Farbe, mit dem Tastsinn nicht ohne Berührungsgefühle, abgetrennt aber von allen Sinnen überhaupt nicht. Wer wirklich das Kantsche Experiment (den Raum so vorzustellen) genau auszuführen versucht, indem er alle Qualitäten, insbesondere alle Farben, auch Schwarz und Grau, hinwegdenkt, dem bleibt nicht der Raum, sondern Nichts übrig.

Man muß hier wiederum eine wichtige Unterscheidung in Acht nehmen; es ist etwas Anderes, eine Qualität h i n w e g d e n k e n, und etwas Anderes,

au eine Qualität nicht Rücksicht nehmen. . . . Nur das Letztere ist bei der Raumvorstellung möglich.

Wenn wir in der Geometrie uns die Vorstellung des „mathematischen Körpers" bilden, so ist dies nicht die Vorstellung eines Körpers, der lediglich Ausdehnung und keine andere Eigenschaft besitzt, sondern eines Körpers, bei dem wir lediglich auf Raumverhältnisse Rücksicht nehmen und von den übrigen in der wissenschaftlichen Erörterung absehen. D. h. wir betrachten die letzteren als für die Gesetze des Raumes irrelevant, wie sie es in der That auch sind; und damit uns die Phantasie hierin nicht störe, vielmehr auch in ihr jene Irrelevanz hervortrete, denken wir jede Qualität möglichst gleichförmig und möglichst wenig auffallend, wodurch die Aufmerksamkeit auf Größenverschiedenheit und Größenänderung allein konzentrirt wird. Wir denken uns also z. B. . . . einen überall gleich dichten, möglichst wenig Widerstand leistenden, möglichst frei beweglichen Körper; sodann mit möglichst wenig auffallender und überall gleichmäßiger, etwa grauer oder schwarzer Farbe. . . . .

Auch die Betrachtungsweisen der modernen Physik könnten zu Bedenken gegen unsere Behauptung Anlaß bieten. Man ist bestrebt, alle Phänomene auf Bewegung qualitätsloser Atome im Raume zurückzuführen, und man rühmt an dieser Vorstellung als einen ihrer großen Vorzüge ihre Anschaulichkeit. Wird sie aber so gefaßt, daß man die Atome und den Raum zwischen ihnen wirklich ohne Farbe u. s. w. denken soll, so müssen wir aus den obigen Gründen gerade diesen Vorzug bestreiten; die Forderung ist durch das Vorstellen weder schwer noch leicht, sie ist gar nicht zu realisiren.

Aber ist es nicht ein seltsamer Widerspruch, daß wir die Qualitäten für subjektiven Schein erklären, dem objektiv eine Bewegung von Atomen entspricht, und doch, wenn wir dieses objektive Verhalten denken wollen, die Qualitäten wieder mitdenken müssen?

— —

Man könnte, um diesen Widerspruch zu heben, bemerken, daß, wenn wir Raum nicht ohne Farbe vorstellen können, damit noch nicht gesagt sei, daß nicht etwas Räumliches ohne Farbe existiren könne . . . . Spätere Erörterungen werden uns zeigen, daß sie (Raum und Qualität) ihrer eigenen Natur nach nicht ohne einander gedacht werden können. Wenn aber dies der Fall ist, ist die gegenwärtige Ausflucht nichtig; denn Inhalte, die ihrer Natur nach nicht ohne einander gedacht werden können, können auch nicht als objektiv ohne einander gedacht werden. Wir würden ja, indem wir sagen: „Räumliches existirt ohne Farbe", schon in dem Subjekt dieses Satzes die Farbe mit eingeschlossen denken, die wir im Prädikat ihm absprechen.

. . . . . . Wir müssen erstlich, wenn es sich darum handelt, das wirkliche und objektive Verhalten genau zu bezeichnen, nicht bloß auf die Realität

der Qualitäten, sondern auch auf die der Ausdehnung selbst verzichten. ... Sodann aber werden wir zweitens bemerken, daß es für die gewöhnlichen Betrachtungen der Physik ganz gleichgültig ist, ob der Raum objektiv ist oder nicht, daß dieselben aber einzig anschaulich werden, wenn wir ihn für objektiv nehmen, und daß man sich darum die obige widerspruchsvolle Vorstellungsweise als eine für gewöhnliche Zwecke unschädliche, sogar äußerst nützliche Fiktion gestatten mag. Wo es aber darauf ankommt, den wahren, vollen und genauen Inhalt unserer Vorstellungen aufzusuchen, wie in Psychologie und Metaphysik, darf man sich von solchen Abstraktionen, Gewohnheiten oder Kunstgriffen, die an ihrer Stelle ihr gutes Recht haben, nicht täuschen lassen. Hier bleibt vielmehr die Thatsache in ihrem Recht, wie sie sich beim unbefangenen Versuch sofort aufdrängt, und bei aller Anstrengung, das Gegentheil zu finden, nur immer evidenter wird: daß Qualitätsvorstellungen nicht von den Raumvorstellungen zu trennen sind."

[9]) Spinoza, Ethica, pars II.

[10]) Prinz. d. menschl. Erk. XLIX.

[11]) Ueberweg hat seine Theorie ausführlich dargestellt in der Abhandlung „Zur Theorie der Richtung des Sehens", welche in der Zeitschrift für Rationelle Medizin von Henle und Pfeufer (3. Reihe, 5. Band, 2. und 3. Heft) veröffentlicht ist. Den Grundgedanken hat er kurz in der 54. Anmerkung zu seiner Uebersetzung von Berkeleys Prinzipien der menschlichen Erkenntniß wiederholt. Zustimmung ist ihm m. W. nur von Johnson („Ueber die wirkliche Größe der Welt, im Anschluß an Ueberwegs nativistische Theorie des Sehens", Philos. Monatsh., 8. Band, 4. u. 5. Heft) und Lange (Gesch. d. Materialismus, 2. Band, S. 415 ff.) zu Theil geworden. Doch ist Langes Zustimmung, wie er selbst erklärt (Anm. 63), keine unbedingte. Lange bekennt sich nämlich zu der idealistischen Auffassung des Raumes und will, wie es scheint, Ueberwegs „geniale Bemerkung", daß Sonne, Mond und Sterne sammt ihren regelmäßigen Bewegungen und sammt dem ganzen Universum nicht nach außen reflektirte Bilder, sondern Elemente, gleichsam Theile unseres Inneren seien (S. 429), sich nur in dem Sinne aneignen, daß unserem Kopfe, der das Alles in seinem Inneren birgt, jene Realität zugeschrieben werden müsse, welche Kant die empirische nennt, während der Kopf, den wir wahrnehmen, auch vom Standpunkte des absoluten Realismus aus für ein bloßes Phänomen gelten müsse. Auch Johnson behält sich das endgültige Urtheil über die Realität des Raumes vor (S. 174).

[12]) Zum Belege mögen die Anmerkungen 22, 26, 28 zu seiner Uebersetzung von Berkeleys Prinzipien dienen; ferner Zeitschr. für Philos. u. philos. Kr., Bd. 55, S. 68.

[13]) In dem Aufsatze Ueberwegs: „Ist Berkeleys Lehre wissenschaftlich unwiderlegbar?" (Zeitschr. für Philos. und philos. Kr., Bd. 55) heißt es (S. 67): „Allerdings sind auch die Sinneswahrnehmungen selbst etwas

Reales, nämlich etwas psychisch Reales, etwas Reales in mir; zum Unterschied von ihnen kann das äußere Reale das objektiv-Reale genannt werden. Die Gesammtheit der z. B. durch einen Tisch in mir angeregten Empfindungen von Farben, Gestalten 2c. ist in mir real, aber sie ist nicht das objektiv-Reale, nicht der wirkliche Tisch, sondern etwas subjektiv-Reales, nämlich das wirkliche Bild des Tisches in mir."

[14]) Johnson, Philos. Monatshefte, 8. Bd., S. 168.

[15]) Condillac, Traité des sensations, gleich in den ersten Worten und öfter.

Fünfte Vorlesung.

Das äußere Wahrnehmen als Empfinden, Anschauen und Denken.

Wir haben zuerst das Wahrnehmen betrachtet, inwiefern es Empfinden ist, d. h. diejenigen Inhalte hat, welche uns zu den bestimmten Weisen des räumlichen Daseins hinzukommende Eigenschaften oder Verhaltungsweisen der Körper zu sein scheinen, die Farben, Töne, Gerüche u. s. w., sodann, inwiefern es Anschauen ist, d. h. sich auf die bestimmten Weisen des räumlichen Daseins, die primären Qualitäten, wie wir sie mit Locke nannten, zusammen mit den empfundenen, sekundären, richtet. Aber auch das Anschauen ist, wie ich am Schlusse meines letzten Vortrags bemerkte (wenn wir das Wort in der angegebenen Bedeutung nehmen, während wir es in unserer Erörterung des Kantischen Begriffes der Metaphysik mit Wahrnehmen gleichbedeutend gebrauchten), noch nicht das ganze äußere oder sinnliche Wahrnehmen, denn dieses besteht nicht in dem bloßen Haben des Empfundenen und Angeschauten im Bewußtsein, dem bloßen sich vorschweben Lassen der sekundären und der primären Qualitäten, sondern ist Vorstellen an sich seiender, die empfundenen und angeschauten Qualitäten besitzender Körper.

Suchen wir uns den Unterschied des Vorstellens oder Setzens körperlicher Dinge von dem bloßen Anschauen der Qualitäten deutlich zu machen, so überzeugen wir uns leicht, daß nicht etwa zu dem im Bewußtsein Haben oder sich vorschweben Lassen der Qualitäten ein zweites Verhalten derselben Art hinzukommt, welches sich von dem ersten nur dadurch unterschiede, daß es nicht auf Qualitäten, sondern auf Substanzen, Theile der raumerfüllenden Materie, ge=

richtet wäre. Das Empfundene und Angeschaute, die primären und die sekundären Qualitäten, sind in einer Weise Inhalte des wahrnehmenden Bewußtseins, die man als ein Vorschweben bezeichnen kann. Sie erscheinen dem Bewußtsein einerseits als Eigenschaften materieller Substanzen, andererseits als ein in ihm selbst wirklich Gegenwärtiges, so zu sagen im Originale in seinem Besitze Befindliches. Die von ihm gesehene Farbe hält es für identisch mit einer dem Körper, auf den es dieselbe bezieht, an sich zukommenden, der Ton, den es hört, gilt ihm nicht für ein Bild, mittelst dessen es von dem Tone wisse, der von einem an sich seienden Körper ausgehe, sondern für diesen selbst. Und so schweben ihm diese Bestimmtheiten gleichsam vor. Dagegen dasjenige in den Körpern, auf welches es das Empfundene und Angeschaute als Eigenschaft bezieht, die Substanz des Körpers, die Materie, aus welcher derselbe besteht, meint das wahrnehmende Bewußtsein nicht nur nicht im Originale, sondern auch nicht einmal im Bilde zu besitzen. Nur die Bestimmtheiten der Körper, die wir wahrnehmen, sind Inhalte unseres Wahrnehmens in der Weise, daß jener Schein entsteht, von dem, wie wir gesehen haben, Ueberweg sich täuschen ließ, der Schein, daß die Farben, Töne, Gerüche, die Ausdehnung u. s. w. wenn nicht außerhalb unseres Bewußtseins, so doch jedenfalls in demselben im eigentlichen Sinne des Wortes existiren; die Materie dagegen, aus welcher die Körper bestehen, ist ein Gemeintes, welches wir in keiner Weise durch den Hinweis auf ein scheinbar im Bewußtsein Gegenwärtiges deutlich machen können. Niemals hat Jemand Materie gesehen, gehört, geschmeckt, getastet, sofern wir unter Gesehen-, Gehört-, Geschmeckt-, Getastet-werden das bloße sich Darstellen im Bewußtsein verstehen. Wir sehen, wenn wir die Worte so gebrauchen, immer nur Farben in räumlicher Bestimmtheit, niemals farbige Dinge, hören nur Töne, keine tönenden Dinge, tasten nur Härte, Weichheit, Glätte, Rauhigkeit, keine Substanz, der diese Eigenschaften inhäriren, fühlen nur Druck und Hemmung in der Ausführung unserer willkürlichen Bewegungen, kein Drückendes und Hemmendes. Die Materie, der wirkliche oder vermeintliche Träger des Gesehenen, Gehörten u. s. w. ist, wie das wahrnehmende Bewußtsein selbst bezeugt, ein schlechthin Imperzeptibeles. Es be-

steht auch nicht einmal der Schein, daß wir sie perzipirten, d. i. in der Weise der Qualitäten in unser Bewußtsein aufnähmen. Während m. a. W. die Existenz der Farben, Töne u. s. w., die wir wahrnehmen, eine Thatsache zwar nicht ist, aber doch zu sein scheint, muß auch derjenige, der diesem Scheine Wahrheit beimißt, der noch in der Täuschung des natürlichen Verstandes beharrt, daß er wahrnehmend das Wirkliche unmittelbar in sich aufnehme, zugestehen, daß es sich mit der Materie anders verhalte; er wird, wenn er sich nur einigermaßen besinnt, sagen, der wahrnehmende Geist und die wahrgenommenen Körper bleiben auch im Wahrnehmen der Substanz nach getrennte Dinge, sie berühren sich nur in der Weise, daß die Bestimmtheiten der Körper und die Wahrnehmungsinhalte des Geistes zusammenfallen. Oder, um mich noch eines technischen Ausdruckes der Metaphysiker zur Verdeutlichung zu bedienen, die Bestimmtheiten der Körper sind uns gegeben, die Substanz nicht.

Weiter bemerken wir, daß wir erst durch das Setzen von Körpern, also von Substanzen, zu denen sich unsere eigentlichen Wahrnehmungsinhalte, die primären und die sekundären Qualitäten, als Accidentien verhalten, diesen Inhalten Sein (Dasein, Existenz) zuschreiben. Indem wir wahrnehmend einen Inhalt an eine Substanz so zu sagen anheften, geben wir ihm die Bedeutung eines von unserem Bewußtsein Unabhängigen, setzen ihn als etwas, was unseres Bewußtseins nicht bedürfe, da es seinen Halt und seine Stütze in einer anderen Macht, eben der Substanz, finde. Nichts Anderes als diese seine Unabhängigkeit von unserem Bewußtsein aber meinen wir doch wohl damit, wenn wir einem Wahrnehmungsinhalte Sein zuschreiben. Erwägen Sie, um sich hiervon völlig zu überzeugen, ob Sie nicht den Nachweis, daß ein gewisser Inhalt nicht bloß wahrgenommen werde, sondern auch existire, für völlig erbracht ansehen würden, wenn dargethan wäre, daß er einer Substanz inhärire, ob Sie z. B. noch zweifeln könnten, daß eine Farbe, die Sie sehen, wirkliches Dasein habe, wenn Sie nicht bloß die Farbe, sondern auch eine Substanz und die Inhärenz der Farbe in dieser Substanz sähen, und ob Sie nicht schon vor aller Bekanntschaft mit der Metaphysik allen Farben, von denen Sie, wie von

den im Spiegel gesehenen oder den im Regenbogen vereinigten, wußten, daß sie keines existirenden Dinges Farben waren, eben darum die Existenz abgesprochen haben. Das Sein eines Accidens ist nichts Anderes als seine Inhärenz in einer Substanz. Ein Bewußtsein, das sich seine Inhalte bloß vorschweben ließe, ohne sie als Accidentien von Substanzen zu deuten, wüßte auch nichts von Sein.

Wir können auch sagen, ein Accidens werde als seiend gesetzt, indem es gesetzt werde als das, was es ist, als Accidens, denn Accidens ist es ja nur durch seine Inhärenz in einer Substanz, Accidentalität und Inhärenz sind dasselbe. Auf die Frage, worin denn das Sein der Substanz eines Dinges bestehe, werden wir alsdann die analoge Antwort geben: in ihrer Substantialität. Daß die Substanz eines Körpers wirklich existire, heißt nichts Anderes, als daß sie wirklich Substanz sei, und würde von etwas, was als Substanz gedacht würde, nachgewiesen, daß es nicht wirklich existire, so wäre damit auch nachgewiesen, daß es nicht wirklich Substanz sei. In der äußeren Wahrnehmung setzen wir also die Substanz eines Dinges als seiend, indem wir sie als Substanz setzen, und ebenso das Ding, indem wir es als Ding, d. i. als Substanz mit Accidentien setzen. Nun setzen wir aber wahrnehmend jede materielle Substanz, die wir setzen, als eine solche, geben ihr diese Bedeutung, denn dieses geschieht schon dadurch, daß wir Anschauungsinhalte als Accidentien auf sie beziehen, daß wir Accidentien als Accidentien setzen, oder genauer, wir geben gar nicht einem Etwas, woran das Bewußtsein einen bestimmten Inhalt besäße, die Bedeutung, die Substanz zu gewissen in der Anschauung gegebenen Accidentien zu sein, sondern indem wir bestimmte Anschauungsinhalte als Accidentien einer Substanz setzen, meinen wir mit dieser Substanz gar nichts weiter, als etwas, dem diese bestimmten Accidentien inhäriren, sie ist etwas Bestimmtes für uns nur dadurch, daß es bestimmte Accidentien sind, denen wir sie unterlegen, und es ist daher klar, daß wir jede Substanz, die wir setzen, auch als eine solche setzen. Und ebenso ist von jedem Dinge, das wir äußerlich wahrnehmen, zu sagen, daß wir es als ein Ding wahrnehmen, ihm die Form der Dingheit zuschreiben. Hieraus folgt, daß wir jedes Ding, das wir äußerlich wahrnehmen, jede materielle Substanz

mit primären und sekundären Qualitäten, als ein Seiendes setzen, indem wir sie wahrnehmen.

Streng genommen ist das Sein ein Prädikat nur von Dingen, nicht von bloßen Accidentien und auch nicht von so zu sagen nackten Substanzen. Zur Natur der Substanz gehört, daß sie Accidentien hat, deshalb existirt eine Substanz für sich allein, abgesehen von ihren Accidentien, so wenig, wie sie für sich allein Substanz ist. Und die Accidentien nehmen nur Theil an der Existenz des Dinges, dessen Accidentien sie sind. Wenn man von einem Accidens sagt, es sei, so meint man eigentlich, ein Ding, welches dieses Accidens habe, sei. Jedes Ding aber existirt; was nicht wirklich existirt, ist auch nicht wirklich Ding; wessen Existenz nur eine vermeintliche ist, dessen Dingheit ist auch nur eine vermeintliche. Wir können daher, indem wir in einem Satze Spinozas das Wort substantia durch res ersetzen, sagen: ad naturam rei pertinet existere.

Wie die Substantialität eines Dinges, so ist auch seine Kausalität, d. i. seine Fähigkeit, zu thun und zu leiden, Wirkungen auszuüben und Wirkungen aufzunehmen, mit seinem Sein identisch. Schon Plato [1]) hat das Sein dem Vermögen, auf Anderes einzuwirken und von Anderem etwas zu erleiden, gleichgesetzt, und die Stoiker und Epikureer sind ihm hierin gefolgt. Und sicherlich, was wirklich etwas thut und leidet, das existirt auch wirklich, und was wir fälschlich als ein Existirendes setzen, dem schreiben wir auch fälschlich ein Thun und Leiden zu; aber auch umgekehrt, etwas, was sich weder durch ein Thun in der Welt geltend machen, noch von dem in der Welt Geschehenden irgendwie berührt werden könnte, vermöchten wir nicht als ein wirklich Seiendes zu denken. Dies ist auch bereits die Meinung des wahrnehmenden Bewußtseins, nicht erst ein Ergebniß der Erfahrung über das Wahrgenommene; schon dem wahrnehmenden Subjekte als solchem bedeutet jedes Ding, welches es wahrnimmt, eine Macht. Wie oft auch selbst den höheren Thieren die Fähigkeit, Kausalzusammenhänge aufzufassen, abgesprochen, und von ihnen behauptet worden ist, daß es für sie keine anderen Zusammenhänge als die des Nebeneinander im Raume und des Nacheinander in der Zeit gebe, so scheint mir doch nichts gewisser, als daß selbst das niedrigste Wesen, welches überhaupt

Dinge außer sich wahrnimmt, in diesen Dingen wirkende und für Einwirkungen zugängliche Substanzen mit Accidentien erblickt, selbstverständlich ohne die Begriffe des Seins, des Dinges, der Substantialität, der Kausalität zu besitzen.

Lassen Sie uns, hier angelangt, unsere Nachforschung für kurze Zeit unterbrechen, um uns durch eine historische Betrachtung zu ihrer Fortsetzung vorzubereiten.

Die Erkenntniß, daß das Sein, die Substantialität, die Kausalität nicht sinnlich perzeptibel sind, sondern von dem perzipirenden Subjekte zu dem Perzipirten, den Bestimmtheiten der Körper, hinzugemeint werden, treffen wir schon bei Plato an, der vom Sein sagte,[2]) daß die Seele es an den Dingen, denen sie es zuschreibe, nicht mittelst eines Sinnes, sondern mittelst ihrer selbst wahrnehme, und von der Materie, daß sie ein Unsichtbares (ἀνόρατον),[3]) nur ohne Sinnesempfindung mittelst einer Art illegitimen Denkens Erfaßbares (μετ᾽ ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ)[4]) sei, und vom Thun und Leiden, daß es nur dem von keinem Sinne erreichbaren wahrhaft Seienden zukomme, während die sinnlichen Erscheinungen nur wie die Schatten wirklich seiender Dinge in gesetzmäßiger Weise zusammen seien und auf einander folgen.[5])

In der Literatur der neueren Philosophie steht an der Spitze der dem Substanzbegriffe gewidmeten Erörterungen eine Stelle aus den Meditationen des Cartesius.[6]) „Nehmen wir", sagt Cartesius, „z. B. dieses Stück Wachs. Vor Kurzem ist es aus Honigscheiben gewonnen, noch hat es den Geschmack seines Honigs nicht ganz verloren, noch haftet an ihm etwas von dem Dufte der Blumen, aus denen es gesammelt ist; seine Farbe, Gestalt, Größe liegen offen vor; es ist hart, kalt, läßt sich ohne Schmerz anfassen, und wenn man mit dem Knöchel daran klopft, giebt es einen Ton von sich; kurz, Alles ist in ihm vorhanden, was dazu erforderlich zu sein scheint, daß irgend ein Körper aufs Deutlichste erkannt werde. Aber siehe da, während ich rede, kommt es dem Feuer nahe, was an Geschmack ihm geblieben war, wird ausgetrieben, der Duft verschwindet, die Farbe ändert sich, seine Gestalt wird ihm genommen,

es dehnt sich aus, wird flüssig, heiß, so daß man es kaum anfassen kann, und wenn man es erschüttert, giebt es keinen Ton mehr von sich; ist es nun noch dasselbe Stück Wachs geblieben? Es ist es geblieben, man muß es gestehen, Niemand leugnet es, Niemand meint etwas Anderes. Was war es denn aber, was so deutlich an ihm erkannt wurde? Sicherlich nichts von demjenigen, was ich mit den Sinnen berührte, denn was dem Geschmack=, dem Geruch=, dem Gesichtssinne, dem Gefühle, dem Gehöre zugänglich war, ist verändert, das Stück Wachs bleibt. . . . Es bleibt nur übrig, einzugestehen, daß ich gar nicht sinnlich vorstelle, was dieses Stück Wachs ist, sondern es allein mit dem Geiste erfasse . . . Was für ein Stück Wachs ist aber dasjenige, welches nur mit dem Geiste erfaßt wird? Dasselbe, welches ich sehe, berühre, sinnlich vorstelle, kurz, welches ich von Anfang an meinte, aber, worauf es ankommt, seine Wahrnehmung ist doch kein Sehen, kein Fühlen, keine Sinnesverrichtung und war es niemals, obwohl es früher so schien, sondern eine Auffassung allein des Geistes . . . . Wir sagen, daß wir das Stück Wachs selbst sehen und, wenn es gegenwärtig ist, sagen wir nicht, daß wir auf Grund der Farbe oder der Gestalt urtheilen, es sei gegenwärtig; und hieraus würde ich sofort schließen, das Stück Wachs werde also durch den Gesichtssinn, nicht durch einen Akt des Geistes allein erkannt, wenn ich nicht schon aus dem Fenster auf der Straße vorübergehende Leute betrachtet hätte, von denen ich ebenso wie von dem Stücke Wachs zu sagen pflege, daß ich sie sehe, während ich doch nichts Anderes sehe als Hüte und Kleider, unter denen auch Automaten stecken könnten, und, daß es Menschen seien, urtheile."

Der Begriff der Substanz ist nach Cartesius ein angeborener Begriff, d. h. wir erfassen uns selbst lediglich dadurch, daß wir denkende Wesen sind, als Substanzen, und schreiten von dieser dem denkenden Geiste durch sich selbst eigenen Wahrnehmung zum abgezogenen Begriffe der Substanz fort. Nur in der Verneinung stimmte mit Cartesius Locke überein. Nach ihm vermögen wir den Begriff der Substanz ebenso wenig wie aus den Eindrücken unserer Sinne aus der inneren Wahrnehmung unserer selbst (ebenso wenig wie aus der Sensation aus der Reflexion) zu schöpfen, und

nicht eine Aeußerung des Denkvermögens, der Intelligenz, wie Cartesius lehrte, sondern der blinden Natur der Seele ist das Setzen von Substanzen in der Wahrnehmung. Es gebe, sagt er, eine Idee, von der man allgemein so spreche, als ob man wirklich im Besitze derselben sei. Das sei die Idee der Substanz, die wir weder durch die Sensation noch durch die Reflexion wirklich haben oder haben können. Weil wir zu dieser Idee nicht auf demselben Wege wie zu den übrigen gelangen, so werde sie bloß vorausgesetzt und sei durchaus unklar. Man bezeichne durch dieses Wort nur die Voraussetzung oder Annahme von etwas, wovon man keine besondere deutliche und positive Idee habe, und halte dieses Etwas für das Substrat oder den Träger dessen, was wir kennen.[7]) Wenn Jemand, heißt es an einer anderen Stelle,[8]) sich selbst bezüglich seines Begriffes von einer Substanz prüfen wolle, so werde er finden, daß er davon keine andere Idee habe als die Voraussetzung von er wisse nicht welchem Träger solcher Qualitäten, welche fähig seien, einfache Ideen in uns hervorzubringen und gewöhnlich Accidentien genannt werden. Auf die Frage, welches das Subjekt sei, dem Farbe und Gewicht inhäriren, könne man nichts Anderes antworten als, es sei etwas, man wisse nicht was. Der Begriff der Substanz entstehe in der Weise, daß wir eine gewisse Anzahl einfacher Ideen beständig mit einander verbunden finden, annehmen, daß sie zu einem Dinge gehören, dieses Ding behufs rascher Mittheilung mit einem Namen bezeichnen und, weil wir uns nicht vorstellen können, daß jene Ideen selbständig existiren, uns gewöhnen, ein Substrat vorauszusetzen, in welchem sie existiren und welches wir Substanz nennen.[9])

Während man aus der Lehre des Cartesius, daß sich die Existenz der Körperwelt zunächst bezweifeln lasse, schließen darf, daß er wie den Begriff der Substantialität so auch denjenigen der Kausalität nicht in den Sinnen, sondern im Verstande entspringen ließ, mag er es irgendwo ausdrücklich gesagt haben oder nicht, meinte Locke von der Kausalität, sie sei uns sowohl durch die Sensation als auch durch die Reflexion gegeben.[10]) In klarer und bestimmter Weise stellte dann aber Berkeley die Nicht-Sinnlichkeit des Kausalitätsbegriffes fest. Durch sinnliche Erfahrung, führte

derselbe aus, lernen wir Naturgesetze kennen, die uns belehren, daß gewisse bestimmte Ideen, d. i. Vorstellungsinhalte, bestimmten anderen Ideen in dem gewöhnlichen Laufe der Dinge folgen, nicht aber treffen wir in der sinnlichen Erfahrung eine nothwendige Verbindung zwischen unseren Ideen, wie wir sie bei den Worten Ursache und Wirkung denken, an. „Wenn wir bemerken, daß bestimmten sinnlichen Ideen beständig andere Ideen folgen, und wenn wir wissen, daß dies nicht durch uns bewirkt wird, so schreiben wir sofort Kraft und Wirksamkeit den Ideen selbst zu und betrachten die eine als die Ursache einer anderen, und doch kann nichts thörichter und unverständiger sein als dies. Haben wir z. B. beobachtet, daß, wenn wir durch das Gesicht eine gewisse runde leuchtende Gestalt wahrgenommen haben, wir gleichzeitig durch das Gefühl die Idee oder Sinneswahrnehmung erhalten, welche Hitze genannt wird, so schließen wir hieraus, die Sonne sei die Ursache der Hitze." Es gebe, heißt es an einer anderen Stelle, kein Sinnesobjekt, das irgend eine Kraft besäße oder eine Thätigkeit auszuüben vermöchte. Nicht Ursachen sondern Zeichen, daß etwas eintreten oder sich vorfinden werde, finden wir in der sinnlichen Erfahrung auf; z. B. das Feuer, welches man sehe, sei nicht die Ursache des Schmerzes, welchen man fühle, wenn man sich ihm nähere, sondern ein Zeichen oder Merkmal, welches warne, ihm zu nahe zu kommen. Von Locke wich übrigens Berkeley auch darin ab, daß er wie Cartesius den Ursprung des Begriffs der Substantialität, und ebenso desjenigen der Kausalität, in der Selbstwahrnehmung fand. Durch die Selbstwahrnehmung oder Reflexion seien wir uns unserer Existenz gewiß und erfassen uns als thätige Substanzen.[11])

Nach Berkeley hat Hume in eingehender Weise über den Ursprung der Begriffe der Substanz und der Ursache, sowie auch desjenigen des Seins gehandelt. Den letzteren (den Cartesius und Berkeley ohne Zweifel mit den beiden anderen zusammengestellt haben, während Locke ihn nebst demjenigen der Ursächlichkeit oder Kraft zu denen rechnete, welche wir sowohl durch die Sinne als auch durch die Reflexion erhalten)[12]) führt Hume auf die Sinne zurück, indem er zwar einsah, daß er seinen Inhalt nicht aus einer

eigenthümlichen Impression entlehnt haben könne, aber meinte, da doch alle Begriffe aus Impressionen stammten, müsse die Existenz in allen Impressionen als das ihnen Gemeinsame enthalten sein.[13]) Bezüglich des Begriffes der Substanz zeigt Hume von seiner Voraussetzung des Ursprungs aller Begriffe aus sinnlichen Eindrücken aus, daß wir einen solchen gar nicht besitzen. „Da jeder Begriff", argumentirte er, „von einer vorhergehenden Impression herrührt, so müßten wir, wenn wir einen Begriff von der Substanz . . . hätten, auch eine Impression von derselben haben, welches sich vorzustellen sehr schwer, wo nicht gar unmöglich ist. Denn wie kann eine Impression Impression einer Substanz anders sein als dadurch, daß sie ihr ähnlich ist? Und wie kann eine Impression einer Substanz ähnlich sein?"[14]) Auf die Frage, wie uns denn die Meinung entstehe, daß wir einen solchen Begriff besitzen, antwortet Hume: Wenn sich ein wahrgenommenes Ding allmälig ändert, so entsteht uns leicht die Täuschung, daß wir ein mit sich identisch bleibendes wahrnehmen, andererseits aber hebt sich, wenn die zuerst unmerklichen Aenderungen zu auffallenden angewachsen sind, diese Identität wieder auf; „um nun den Verstand wiederum mit diesem Widerspruche auszusöhnen, ist die Einbildungskraft geschäftig, etwas Unbekanntes und Unsichtbares zu erdichten, von welchem sie voraussetzt, daß es bei allen diesen Veränderungen fortfahre, dasselbe zu sein; und dieses unbegreifliche Etwas heißt Substanz;" und zu derselben Erdichtung wird die Einbildungskraft in ähnlicher Weise veranlaßt durch die Wahrnehmung koexistirender Eigenschaften, welche einerseits als eine Einheit aufgefaßt, andererseits doch wieder unterschieden und getrennt werden.[15]) Am ausführlichsten hat Hume den Kausalbegriff erörtert. Demselben ist sein bekanntestes Werk, die Untersuchung über den menschlichen Verstand, gewidmet. Sein Endergebniß lautet, daß wir zwar zeitliche Folge und räumliches Zusammensein von Erscheinungen wahrnehmen, niemals aber jene innere Verknüpfung, welche wir Verursachung nennen, daß wir diese vielmehr zu den wahrgenommenen Erscheinungen hinzudenken, und daß die Ursache davon liege in der Gewohnheit, auf eine gewisse bestimmte Erscheinung eine gewisse andere, z. B. auf Flamme Hitze, auf Broteſſen Ernährung, folgen zu sehen, in der

daraus entspringenden Erwartung der zweiten Erscheinung, wenn die erste wiederkehrt, und in dem Glauben, daß das Erwartete eintreten werde. Hume hielt demnach wie Locke, im Gegensatze zu Cartesius, die Substantialität und ebenso die Kausalität für dem wahrnehmenden Bewußtsein durchaus zufällige, nicht nothwendig zum Wahrnehmen gehörige, allmälig entstehende Auffassungen. Auch darin stimmte er mit Locke überein, daß er der inneren Wahrnehmung keinen Vorzug vor der äußeren einräumte, doch hat dieser Punkt gegenwärtig noch kein Interesse für uns.

Den Anfang eines neuen Abschnittes in der Geschichte der Begriffe Sein, Substantialität, Kausalität bezeichnet der Name Kant. Ich erinnere zunächst an Kants Begriff der Anschauung, den Sie schon aus unserer Erörterung seiner Ansicht von der Metaphysik kennen. Er nennt Anschauen das unmittelbare Vorstellen, welches, wie ich mich damals ausdrückte, als ein sich Vorhalten von Gegenständen als im Bewußtsein gegenwärtigen beschrieben werden kann, das aller Beschäftigung des Bewußtseins mit seinem Inhalte vorhergehende Haben eines Inhaltes. Dasselbe gilt ihm für ein lediglich passives oder rezeptives Verhalten. Zwar soll es mehr sein als bloßes Empfinden, indem das Empfundene, die Farben, Töne u. s. w., erst dadurch zu Angeschautem werden soll, daß es in die Form des Raumes eintritt, welche, wie er sich ausdrückt, a priori, d. i. vor aller Affektion der Sinne, im Gemüthe bereit liege, d. h. welche die Art bedeute, wie zufolge der Natur der Seele das Empfundene sich derselben darstelle; aber was im Anschauen zum Empfinden hinzukommt, soll doch ebenso wenig wie dieses eine Bethätigung des bewußten Subjektes als solchen, des Ich, ein Produziren sein, der Raum soll ja ohne Zuthun der Seele in derselben vor aller Empfindung zur Aufnahme des Empfundenen bereit liegen. Aus diesem Begriffe des Anschauens folgert Kant mit Recht, daß dasselbe von Sein, Substantialität, Kausalität nichts wisse, ein bloßes sich vorschweben Lassen des Mannigfaltigen, das die Sinne liefern, in der Form des Raumes sei, ohne eine Beziehung desselben auf substantielle Dinge und ohne eine innere Verknüpfung, wie wir sie in dem Begriffe der Kausalität denken. Kant versteht demnach unter Anschauung zunächst dasselbe,

was wir Wahrnehmung genannt haben, bestimmt dann aber den Begriff derselben näher so, daß sie mit demjenigen zusammenfällt, was auch wir Anschauung nannten, dem Bewußtsein der primären und sekundären Qualitäten, in welchem die Empfindung eingeschlossen ist. Die Differenz seiner Auffassung und der unsrigen besteht also darin, daß nach ihm die Anschauung ein in sich abgeschlossenes Verhalten, das unmittelbare Vorstellen als Ganzes ist, während wir den Begriff derselben gleich demjenigen der Empfindung für das Erzeugniß einer Abstraktion angesehen haben, die aus einem Ganzen ein unselbständiges Moment heraushebt (wie wenn aus dem Begriffe des Körpers der der Fläche, aus diesem der der Linie, aus diesem wieder der des Punktes abgesondert wird). Während wir das unmittelbare Vorstellen in seiner Vollständigkeit (das Wahrnehmen nach unserer Terminologie) mit dem Setzen von Substanzen, denen die Anschauungsinhalte als Accidentien inhäriren, identifizirten, indem wir das Anschauen, und in diesem das Empfinden, als unselbständige, zu diesem Setzen gehörige Momente betrachteten, geht nach Kant das unmittelbare Vorstellen ganz im Anschauen auf, und das Beziehen der Anschauungsinhalte auf substantielle Dinge gilt ihm für eine Thätigkeit der Seele, welche auf das Anschauen folgt, so daß sie zwar des Anschauens, dieses aber nicht ihrer bedarf. Haben wir in diesem Beziehen die Weise erblickt, wie das Bewußtsein den ihm durch sinnliche Affektion zufließenden Inhalt in Empfang nimmt und besitzt, so betrachtet er es als eine Beschäftigung des Bewußtseins mit dem bereits in seinen Besitz gelangten Inhalte. Nach ihm nimmt das Bewußtsein die Empfindungsinhalte schon dadurch in Empfang und erhält sie zu seinem Eigenthume, daß sie in die Form des Raumes eintreten; das Beziehen derselben auf substantielle Dinge folgt dem in Empfang Nehmen nach, gleichwie der Anfüllung des Vorplatzes in einem neuerbauten Hause mit allerlei Geräth die Einrichtung des Hauses durch Vertheilung des Hineingebrachten in die verschiedenen Gemächer nachfolgt. Wir dagegen werden zwar ebenfalls den Raum als eine Form, in welche das Bewußtsein das ihm durch Sinnesaffektion Zufließende, das Empfundene, aufnimmt, betrachten können, aber zum vollen Eigenthum des Bewußtseins kann, wenn wir das Ver-

hältniß der Anschauung zur Wahrnehmung richtig bestimmt haben, das Empfundene erst dadurch werden, daß ihm Substanzen untergelegt werden, und zwar werden wir dieses vollständige in Empfang Nehmen des Gegebenen seitens des Bewußtseins nicht in der Weise denken, daß das Gegebene zuerst in die Form des Raumes eintrete, also die sekundären Qualitäten zu Bestimmtheiten primärer gemacht werden, und daß dann erst die Deutung der empfundenen und angeschauten Qualitäten als Accidentien substantieller Körper erfolge, sondern in der anderen, daß erst durch dieses Deuten die Auffassung des Empfundenen als eines Räumlichen entstehe, indem zwar nicht das Setzen substantieller Dinge überhaupt, wohl aber dasjenige äußerer substantieller Dinge, solcher, die dem setzenden Ich als Nicht-ich gegenüberstehen, nothwendig Setzen ausgedehnter Dinge sei. Doch werden wir dieses später genauer zu untersuchen haben.

Dem Anschauen setzt, wie Sie wissen, Kant das Denken entgegen. Während das Empfinden und Anschauen ein passives, rezeptives Verhalten sei, sei das Denken Thätigkeit, Spontaneität, des Bewußtseins. Demnach ist das Beziehen der Anschauungsinhalte auf existirende wirkende Substanzen nach ihm ein Denken, eine Verrichtung des Verstandes. Ebenso wenig wie der Raum sind uns die Substantialität, die Kausalität, die Existenz durch Empfindung gegeben. Thut das Bewußtsein als sinnliches, als Anschauungsvermögen, zu dem Empfundenen den Raum hinzu, so als Verstand zu dem Angeschauten jene drei, mit dem Unterschiede jedoch, daß der Raum eben angeschaut wird, d. i. gleich dem Empfundenen dem Bewußtsein wie ein wirklich Gegenwärtiges vorschwebt, die anderen gedacht, gleichsam aus der Ferne und ohne Hülfe eines Bildes gemeint werden. Und zwar ist das Hinzuthun des Raumes eine nothwendige Verrichtung des Anschauungsvermögens, d. i. eine lediglich aus der Natur des menschlichen Anschauungsvermögens hervorgehende, und ebenso das Hinzuthun der Substantialität, Kausalität und Existenz eine dem Verstande nothwendige, ausschließlich in seinem Wesen begründete, nicht, wie Locke und Hume meinten, auf Verhältnisse, in welche er geräth, zurückführbare Verrichtung. Der Raum ist Anschauungsform; die Substantialität, die Kausalität, die Existenz sind Denk- oder Verstandesformen, Formen insofern, als

sich das bereits im Raume zusammen seiende und auf gewisse Weise geordnete Mannigfaltige der Empfindung in ihnen zu einer Ordnung höherer Art zusammenfindet. Der Raum ist eine reine Anschauung, d. h. er bleibt übrig, wenn man im Angeschauten von Allem abstrahirt, was dem Bewußtsein durch die sinnliche Affektion zufließt; die Substantialität, Kausalität, Existenz sind reine Gedanken, und die abgezogenen Begriffe, die der Verstand später von ihnen bildet, sind reine Verstandesbegriffe, d. h. Begriffe, die der Verstand nicht aus der Erfahrung schöpft, also nicht den Sinnen, sondern lediglich sich selbst verdankt, Kategorien nach Kants Terminologie.

Bei dieser Bestimmung des Verhältnisses von Anschauen und Denken bleibt jedoch Kant nicht stehen. Im Fortgange seiner Untersuchung bringt er die Glieder desselben in eine engere Beziehung, als man nach der schroffen Entgegensetzung, von der er ausging, erwarten konnte. Das Denken, welches den Anschauungsinhalten die Deutung giebt, Bestimmtheiten von existirenden, substantiellen, wirkenden Dingen zu sein, unterscheidet er von dem Begriffe bildenden, urtheilenden und schließenden in einer Weise, daß es als ein Mittleres zwischen diesem und dem Anschauen erscheint. Es soll den Anschauungsinhalten jene Deutung nicht in der Weise geben, wie man von einem Subjekte ein Prädikat bejaht, sondern so, daß es sich selbst für ein wirkliches Erfassen materieller Dinge hält; es soll also das sein, was auch wir glaubten dem Anschauen hinzufügen zu müssen, freilich nicht, um damit auch dem Wahrnehmen etwas hinzuzufügen, sondern um das ganze Wahrnehmen zu denken. Diesem Denken nun konnte Kant nicht die ihm zuerst beigemessene Bedeutung einer auf das Anschauen folgenden Beschäftigung mit dem bereits in das Bewußtsein Aufgenommenen lassen, mußte es vielmehr als das in Empfang Nehmen des durch die Sinne Dargebotenen fassen, und das Anschauen mußte damit nothwendig die Selbständigkeit verlieren, die ihm zuerst zugeschrieben war. In der That trägt Kant in der Lehre vom Denken, der Transscendentalen Logik, zur Lehre vom Anschauen, der Transscendentalen Aesthetik, die Bemerkung nach, daß das anschauende Subjekt, inwiefern es bloß anschaue, noch nicht das bewußte Subjekt in seiner Einheit, das Ich, sei, daß also

das bloß Angeschaute für das Ich noch gar nicht existire, noch nicht in dasjenige Bewußtsein eingetreten sei, von welchem das bewußte Subjekt sagen kann, daß es ihm gehöre, sein Bewußtsein sei. Auch der Auffassung über den Zusammenhang zwischen der Form des Denkens und der des Anschauens, welche ich vorhin andeutete, daß nämlich das in äußerer Wahrnehmung gesetzte Sein nothwendig Raumerfüllung, die äußerlich wahrgenommene Substantialität nothwendig Körperlichkeit sei, nähert sich Kant durch seine Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe, auf die hier einzugehen jedoch zu weit führen würde.

Ich will diesem kurzen Berichte über Kants Lehre von dem Antheile des Denkens an dem Vorstellen der Außenwelt noch zwei weitere Angaben hinzufügen, obwohl dieselben für den nächsten Zweck unserer gegenwärtigen historischen Betrachtung ohne Bedeutung sind.

Die erste betrifft die Zahl und den Zusammenhang der Denkformen sowie der reinen Verstandesbegriffe, deren Inhalte jene bilden. Kant fügt denen der Substantialität, der Kausalität und der Existenz noch neun weitere hinzu, die hier sämmtlich aufzuzählen zwecklos sein würde. Je drei faßt er zu einer engeren Einheit zusammen. Die Substantialität und die Kausalität gehören derselben engeren Einheit an, er nennt sie zusammen mit dem dritten Gliede dieser Einheit, der Gemeinschaft oder der Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden, Kategorien der Relation. Das Sein (Dasein, Existenz) und sein Gegentheil, das Nicht-sein, stellt er unter dem Titel der Kategorien der Modalität zusammen mit der Möglichkeit und der Nothwendigkeit und deren Gegentheilen, der Unmöglichkeit und der Zufälligkeit. Diese Kategorien der Modalität sollen allen anderen gegenüber „das Besondere an sich haben“, „daß sie den Begriff, dem sie als Prädikat beigefügt werden, als Bestimmung des Objekts nicht im Mindesten vermehren, sondern nur das Verhältniß zum Erkenntnißvermögen ausdrücken“. Denn wenn der Begriff eines Dinges schon ganz vollständig sei, so könne man doch noch von diesem Gegenstande fragen, ob er bloß möglich oder auch wirklich, oder, wenn er das letztere sei, ob er auch nothwendig sei.[16]) Das Sein sei daher gar keine Bestimmtheit eines Dinges, sondern bedeute die Position eines Dinges. Mit dieser Auffassung von dem

Begriffe des Seins haben wir uns schon gleich im Anfange unserer gemeinschaftlichen Untersuchungen beschäftigt, und wir werden sie später nochmals eingehend in Erwägung ziehen.

Das Andere, was ich noch hervorheben wollte, ist Kants Stellung zu der Frage, ob der Ursprung der Begriffe der Substantialität, der Kausalität, der Existenz und der Kategorien überhaupt etwa in der inneren oder Selbstwahrnehmung zu suchen sei, ob wir m. a. W. in deren Gegenstande, dem eigenen Ich, die Inhalte der reinen Verstandesbegriffe wirklich antreffen, oder ob wir sie auch zu diesem nur in derselben, von einem Antreffen oder Ergreifen verschiedenen Weise hinzumeinen, wie zu dem äußerlich Angeschauten. Während Kant sich mit der Auffassung der Substantialität u. s. w. als reiner Verstandesbegriffe gegen Locke und Hume auf die Seite des Cartesius stellte, folgte er gegen diesen wie gegen Berkeley jenen beiden in der gleichen Beurtheilung der inneren und der äußeren Wahrnehmung. Die Inhalte der reinen Verstandesbegriffe sollen uns nirgendwo gegeben sein, nirgendwo die Anerkennung ihrer selbst als eines Thatsächlichen von uns erzwingen. Nur hinsichtlich des Begriffes der Existenz entschied er sich anders, obwohl dies mit seiner Leugnung der objektiven Bedeutung desselben, seiner Erklärung der Existenz als der Position eines Dinges, sich schwerlich wird in Uebereinstimmung bringen lassen. Wie ich nämlich neulich schon in der Vertheidigung des Unternehmens der Metaphysik gegen Kant anzuziehen Veranlassung hatte, behauptete er, daß wir uns im reinen Ich-Bewußtsein als ein wirklich Seiendes, als ein Ding an sich, antreffen, wenn uns gleich das, *was* wir sind, auch hier völlig verborgen bleibe.

Dies sind die historischen Notizen, welche mir zweckmäßig erschien unserer Untersuchung über das, was im äußeren Wahrnehmen zum Empfinden und Anschauen hinzukommt, vorauszuschicken. Lassen Sie uns jetzt zunächst noch einmal den Ausgangspunkt dieser beabsichtigten Untersuchung feststellen, um danach den nächsten Schritt, den wir zu thun haben werden, zu bestimmen.

Verstehen wir unter Wahrnehmen dasjenige Bewußtsein, welches

ein bloßes Haben oder Besitzen seines Inhaltes, ohne alle weitere Beschäftigung mit demselben, ist, also die Grundlage alles Bewußtseins, aus der nicht wieder ein Bestandtheil ausgesondert werden kann, welcher für sich allein schon ein wie auch immer unvollkommenes so doch wirkliches, des isolirten Daseins fähiges Bewußtsein wäre, so nehmen wir niemals bloße Qualitäten wahr, sondern stets als Accidentien auf Substanzen bezogene Qualitäten, oder, was dasselbe heißt, Dinge, und bestimmter, da wir hier nur von dem äußeren Wahrnehmen reden, Körper. Dingheit aber oder Substantialität, hatten wir weiter gefunden, ist einerlei mit Sein (Dasein, Existenz), und dasselbe gilt von der Kausalität, so daß diese drei Begriffe sich nur durch die Gesichtspunkte, von denen aus sie ihren gemeinsamen Gegenstand erfassen, unterscheiden können. Sein, Substantialität, Kausalität nun können weder empfunden noch angeschaut werden, da sie weder sekundäre noch primäre Qualitäten sind, Empfinden aber und Anschauen (nach unserer Terminologie) das Wahrnehmen insofern heißt, als es diese Qualitäten zu Inhalten hat, das Wahrnehmen ist mithin mehr als Empfinden und Anschauen. Und was es mehr ist, ist auch nicht wieder wie das Empfinden und Anschauen ein sich vorschweben oder erscheinen Lassen. Vielmehr setzen wir wahrnehmend in der Weise seiende, substantielle, wirkungsfähige Dinge, daß wir das Sein, die Substantialität, die Kausalität, die Dingheit gleichsam aus der Ferne zu dem Gegebenen (dem Empfundenen und Angeschauten) hinzu vorstellen, ohne sie als ein, sei es im Originale sei es im Bilde, in unserem Bewußtsein Gegenwärtiges zu betrachten. Es muß uns nun daran liegen, von dieser negativen Bestimmung des Verhaltens, welches im Wahrnehmen zum Empfinden und Anschauen hinzukommt, zu einer positiven fortzugehen. Mit welchem, etwas Positives bedeutenden Namen sollen wir es bezeichnen? Dies wird das Nächste sein, was wir zu erwägen haben.

Wir werden nun nicht zögern, das Wahrnehmen, soweit es mehr als Empfinden und Anschauen ist, mit Kant Denken zu nennen. Aber dann fragt es sich, welches das eigenthümliche Merkmal des Denkens sei.

Die Kantische Unterscheidung von Anschauen und Denken, daß

das erstere ein leidendes, das andere ein thätiges Verhalten sei, in dem ersteren die Rezeptivität, in dem anderen die Spontaneität des Gemüthes sich äußere, wird uns nicht befriedigen können. Denn abgesehen davon, daß sich die Richtigkeit derselben in Zweifel ziehen läßt, bedient sie sich zweier Begriffe, die auf jegliches Reale bezogen werden können, und bei deren Beziehung auf das Vorstellen oder Bewußtsein darum die Eigenthümlichkeit desselben außer Betracht bleibt, die daher zwar metaphysisch von großer Wichtigkeit sind, der Erkenntnißlehre aber fern zu liegen scheinen, der Begriffe des Thuns und des Leidens. Ich schlage Ihnen vor, daß wir die Gedanken als diejenigen Vorstellungen oder Bewußtseinsweisen definiren, welche unter den Gegensatz von Wahrheit oder Unwahrheit fallen, so daß also jeder Gedanke eine entweder wahre oder unwahre Vorstellung, und jede wahre sowie jede unwahre Vorstellung ein Gedanke ist. Es ist dies jedenfalls keine ganz willkürliche Bestimmung, die nur anzugeben beanspruchen dürfte, in welcher Bedeutung wir das Wort Gedanke und mit ihm das Wort Denken gebrauchen wollen, sondern sie schließt sich unzweifelhaft dem allgemeinen Sprachgebrauche wenigstens insoweit an, als auch dieser alles Vorstellen, welches Wahrheit oder Unwahrheit hat, zum Denken rechnet. Und sollte es auch etwas allgemein als Denken Anerkanntes geben, für welches unsere Definition nicht zuträfe, so wäre doch die Differenz unserer Terminologie von dem allgemeinen Sprachgebrauche für unsere gegenwärtigen Erörterungen unerheblich, vorausgesetzt, daß unser Gegenstand, das Wahrnehmen, ein Denken in dem engeren Sinne des Wortes ist, für den die aufgestellte Definition gilt, denn was ein Denken im engeren Sinne ist, ist es auch im weiteren.

Daß in der That das äußere Wahrnehmen ein Denken im Sinne der aufgestellten Definition ist, bedarf keines Nachweises. Das wahrgenommene Ding ist ja entweder oder ist nicht, und da ein Ding wahrnehmen nichts Anderes heißt als es als seiend setzen, so ist die Wahrnehmung in dem ersten Falle wahr, in dem anderen unwahr. Unwahr ist z. B. die Wahrnehmung des Gegenstandes im Spiegel, denn dieser Gegenstand existirt nicht, oder die Wahrnehmung des eingetauchten, gebrochen erscheinenden Stabes, denn an der Stelle, wo wir ihn wahrnehmen, existirt kein gebrochener Stab.

Wir könnten bestimmter sagen, alle äußeren Wahrnehmungen seien unwahr, da wir uns überzeugt haben, daß keine wahrgenommene Qualität Qualität eines an sich seienden Dinges sein kann, doch ist es für die gegenwärtige Betrachtung gleichgültig, zu welchem Resultat die Prüfung der Wahrnehmungen auf ihre Wahrheit oder Unwahrheit führt, genug, daß sie alle einer solchen Prüfung unterzogen werden können.

Die Beantwortung der ersten Frage, welche uns aus der Erkenntniß entsprang, daß das Wahrnehmen nicht im Anschauen aufgehe, stellt uns sofort vor neue Aufgaben. Zu wissen, daß das Wahrnehmen ein Denken sei, kann uns nicht genügen. Zu einem befriedigenden Begriffe des äußeren Wahrnehmens gehört auch die Erkenntniß, wie sich auf der einen Seite das wahrnehmende Denken vom nicht wahrnehmenden (denn ohne Zweifel giebt es ein solches) unterscheidet, und in welchem Zusammenhange es auf der anderen Seite mit dem Anschauen und Empfinden steht. Diese neuen Aufgaben heute noch in Angriff zu nehmen, ist es jedoch zu spät geworden. Wir stellen sie für unsere nächste Zusammenkunft zurück.

Anmerkungen.

1) Plato, Sophist. 247 E.

2) Theaetet, 185.

3) Timaeus, 51 A.

4) Timaeus, 52 B.

5) Diese Ansicht spricht sich in unverkennbarer Weise namentlich in dem Bilde der in einem unterirdischen Raume Gefesselten aus (Rep. VII, 514 ff). Hierzu zu vergleichen Gorgias 500 D f.

6) Meditatio II, Ausgabe der Meditationes von Barach, S. 15 f.

7) Locke, Versuch über den menschlichen Verstand (Uebersetzung von Tennemann, 1795), 1. Buch, 4. Kap., 18; 2. Buch, 12. Kap., 6.

8) Ib. 2. Buch, 23. Kap., 2.

9) Ib. 2. Buch, 23. Kap., 1.

10) Ib. 2. Buch, 7. Kap., 1 u. 8.

11) Auf den Substanzbegriff beziehen sich in Berkeleys Prinzipien der menschlichen Erkenntniß u. a. die Nummern 16 und 18, auf den Kausalitätsbegriff 30, 31, 32, 53, 65, 107, 108. Daß wir uns in der inneren Wahr-

nehmung als existirende thätige Substanzen antreffen, erklärt Nummer 89. — Der Ruhm, zuerst nachgewiesen zu haben, daß der Begriff der Kausalität nicht aus der sinnlichen Erfahrung stammen könne, pflegt Hume zuertheilt zu werden. Seine richtigen Gedanken über diesen Gegenstand hat derselbe indessen Berkeley entlehnt. Auch der Grundgedanke seiner Kritik der induktiven Schlüsse findet sich schon in Berkeleys Prinzipien der menschlichen Erkenntniß, wo es nach Ueberwegs Uebersetzung (Sektion 107) heißt: „Durch eine sorgsame Beobachtung der in unseren Gesichtskreis fallenden Erscheinungen können wir die allgemeinen Gesetze der Natur erkennen und aus ihnen die anderen Erscheinungen herleiten, ich sage nicht, als nothwendig erweisen (deduziren, nicht demonstriren); denn alle Herleitungen (Deduktionen) dieser Art sind abhängig von der Voraussetzung, daß der Urheber der Natur stets gleichmäßig handle, unter beständiger Beobachtung jener Regeln, die wir für Prinzipien ansehen, und das können wir doch nicht mit Sicherheit wissen."

[12]) Locke, Versuch 2c., 2. Buch, 7. Kap., 1.

[13]) Hume, Ueber die menschliche Natur (Uebersetzung von Jakob, 1790), 1. Buch, 2. Theil, 6. Abschnitt.

[14]) Ib. 1. Buch, 4. Th., 5. Abschn.

[15]) Ib. 1. Buch, 4. Th., 3. Abschn.

[16]) Kritik der reinen Vernunft, in der Lehre von den Grundsätzen des reinen Verstandes, zu Anfang des Abschnittes über die Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

Sechste Vorlesung.

Das äußere Wahrnehmen als Empfinden, Anschauen und Denken.

(Fortsetzung.)

Das letzte Ergebniß unserer Untersuchung des äußeren Wahrnehmens war die Unterordnung dieses Begriffes unter denjenigen des Denkens als der Bewußtseinsweise, mit welcher erst der Gegensatz von Wahrheit und Unwahrheit auftritt. Als den Gegenstand unserer nächsten Aufgabe aber haben wir das Verhältniß des wahrnehmenden Denkens zum nicht wahrnehmenden bestimmt.

Nach der allgemeinen Ansicht, die sich auf die großen Namen des Aristoteles, Cartesius, Kant berufen kann, sind Wahrheit und Unwahrheit den Urtheilen eigenthümliche Eigenschaften. Hiernach wäre wie alles Denken so auch alles Wahrnehmen ein Urtheilen. Sofern eine Wahrnehmung Setzung eines Dinges ist, wäre sie das Urtheil, das gemeinte Ding existire, und sofern sie etwa zu den Bestimmtheiten, in denen für den Wahrnehmenden die Eigenthümlichkeit des wahrgenommenen Dinges liegt, durch die m. a. W. dieses Ding für den Wahrnehmenden eben dieses Ding und kein anderes ist, noch eine weitere Bestimmtheit als eine dem wahrgenommenen Dinge zukommende, zu den konstituirenden Bestimmtheiten noch eine ergänzende hinzufügt, z. B. zu der Gestalt, Lage, Größe und Farbe eines Körpers die Eigenschaft der Wärme, wäre sie das Urtheil, dieses Ding habe diese Eigenschaft. Von denjenigen Urtheilen über bestimmte einzelne Dinge, welche sich einen sprachlichen Ausdruck geben, würden sich nach dieser Auffassung die Wahrnehmungen etwa dadurch unterscheiden, daß jene ihren Gegen-

stand, das Subjekt, als Beispiel eines allgemeinen Begriffs fassen, wie dies die Bezeichnung des Subjekts z. B. als „dieser Apfel“ oder auch „dieses Ding“ zu erkennen giebt, und ihm einen anderen allgemeinen Begriff, z. B. den des Süßen, als Prädikat hinzufügen, daß dagegen in den bloßen Wahrnehmungen keine allgemeinen Begriffe zur Anwendung kommen. Eine genauere Untersuchung des Wesens des Urtheils lehrt jedoch, wie ich sogleich zeigen werde, daß alle Urtheile, auch die primitivsten, bereits Beschäftigungen des Bewußtseins mit seinen Gegenständen sind, die Wahrnehmungen also, welche in dem bloßen Haben von Gegenständen bestehen, von den Urtheilen unterschieden werden müssen, aber auch, daß es unrichtig ist, erst den Urtheilen die Eigenschaften der Wahrheit und der Unwahrheit zuzugestehen und so erst das Urtheilen für Denken gelten zu lassen.

Die übliche Erklärung des Urtheils geht dahin, daß dasselbe eine Bestimmung darüber sei, in welchem Verhältnisse eine Vorstellung, das Subjekt, hinsichtlich dessen, was durch sie vorgestellt wird, zu einer anderen, dem Prädikate, stehe. In dem allgemein bejahenden Urtheile „Alle S sind P“, z. B. Alle Rosen haben Dornen, werde bestimmt, daß der Umfang der Subjekts-Vorstellung (in dem Beispiele Rose), d. h. der Inbegriff der durch dieselben vorgestellten Dinge, ganz in dem Umfange der Prädikats-Vorstellung (in dem Beispiel Dornen Habendes) enthalten sei, in dem allgemein verneinenden „Kein S ist P“, z. B. Keine Rose ist ohne Dornen, daß der Umfang der Subjekts-Vorstellung nichts mit demjenigen der Prädikats-Vorstellung gemeinsam habe, während das besonders bejahende „Einige S sind P“, z. B. Einige Rosen haben Dornen, und das besonders verneinende „Einige S sind nicht P“, z. B. Einige Rosen sind ohne Dornen, angeben, daß der Umfang der Subjekts-Vorstellung mindestens zum Theil in demjenigen der Prädikats-Vorstellung enthalten sei bezw. nicht enthalten sei. Wenn Jemand die Definition aufstellte, ein Urtheil sei ein Urtheil, welches von einem Gegenstande oder allen Gegenständen einer Klasse oder einigen Gegenständen einer Klasse aussage, daß etwas Gewisses von ihnen gelte oder nicht gelte, so würde er wohl bei den Logikern keinen sonderlichen Beifall finden, und doch unterschiede sich seine Definition von jener herkömmlichen nur dadurch, daß sie den Ur-

theilen die Wahl des Gegenstandes sowie des zu bejahenden oder zu verneinenden Prädikates völlig frei ließe, während jene denselben vorschreibt, stets Vorstellungen, niemals Gegenstände, die nicht selbst wieder Vorstellungen sind, zu beurtheilen, und zwar stets hinsichtlich des Verhältnisses, in welchem deren Umfänge zu den Umfängen anderer Vorstellungen stehen, z. B. statt von den Rosen das Dornen-haben, von der Vorstellung der Rose das Enthalten-sein ihres Umfangs in demjenigen der Vorstellung des Dornen Habenden auszusagen. Man kann sie ja offenbar ohne Aenderung ihres Sinnes auf den Ausdruck bringen, das Urtheil sei ein Urtheil, welches von einer Vorstellung aussage, wie sich ihr Umfang zum Umfange einer anderen Vorstellung verhalte. Sie fügt also zu einer Tautologie ein Bestimmung hinzu, welche nicht die Art und Weise betrifft, auf die im Urtheile etwas gedacht wird, die Urtheilsform, sondern etwas, wonach gar nicht gefragt war, die Urtheilsmaterie, nicht die Bejahung und Verneinung eines Prädikates von einem Subjekte, sondern das Prädikat und das Subjekt selbst, und dazu eine unrichtige Bestimmung, denn es ist nicht wahr, daß nur über Vorstellungen, nicht auch über Dinge, die Objekte von Vorstellungen sind, ohne selbst Vorstellungen zu sein, geurtheilt werden könne, daß man nur von der Vorstellung der Rose urtheilen könne, ihr Umfang sei in demjenigen des Dornen Habenden enthalten, nicht auch von den Rosen selbst, daß sie Dornen haben.[1])

Die Frage nach dem Wesen des Urtheils ist einerlei mit derjenigen nach der Bedeutung der Bejahung und der Verneinung, denn das ist der Sinn des Wortes Urtheil, daß es ein bejahender oder verneinender Gedanke ist. Nun ist zunächst von der Verneinung leicht einzusehen, daß sie nichts in dem beurtheilten Gegenstande Liegendes bedeutet, weder soweit derselbe im Subjekte noch soweit er im Prädikate gedacht wird. Sicherlich meint das Urtheil „Es giebt keine Seeschlange" weder von einer negativen Seeschlange die positive Existenz, noch von der positiven Seeschlange eine negative Existenz auszusagen, und ebensowenig hat der Satz „Die Seeschlange ist nicht behaart" den Sinn, daß das Nichtbehaart-sein der Seeschlange inhärire, daß m. a. W. die Abwesenheit dieser Eigenschaft in der Seeschlange anwesend sei. Ob ich

die Existenz der Seeschlange bejahe oder verneine, so stelle ich in beiden Fällen dieselbe Seeschlange vor und stelle sie auch in beiden Fällen als existirend vor, denn Alles, was ich vorstelle, stelle ich als existirend vor, indem ich es als ein Ding, eine Substanz mit Accidentien, vorstelle; auch ist es evident, daß ich, um die Existenz von einem Gegenstande verneinen zu können, mir denselben zuvor als einen existirenden vorschweben lassen muß. Der Unterschied ist nur der, daß ich in dem verneinenden Urtheile die Vorstellung des Gegenstandes als eines existirenden selbst wieder vorstelle und zwar als eine unrichtige, sie als eine ungültige verwerfe, in dem bejahenden dagegen mich anders zu derselben verhalte. Und ob ich von der Seeschlange das Behaart-sein bejahe oder verneine, so stelle ich sie doch beide Male als behaart vor; ohne im Vorstellen das Behaart-sein auf sie zu beziehen, kann ich dieses Merkmal nicht von ihr verneinen. Aber in dem verneinenden Urtheile tritt zu dieser Vorstellung der Seeschlange als eines Behaarten das Bewußtsein ihrer Ungültigkeit, in dem bejahenden nicht. Das Verneinen ist demnach ein Verhalten des vorstellenden Subjektes zu einer Vorstellung, sei es inwiefern dieselbe ihren Gegenstand als einen existirenden bestimmt, sei es inwiefern sie auf ihren so bestimmten Gegenstand noch eine weitere Bestimmtheit, also eine zu denjenigen, durch welche der Gegenstand für den Vorstellenden gerade dieser und kein anderer ist, d. i. zu den konstituirenden, hinzutretende ergänzende Bestimmtheit bezieht, nämlich ein kritisches Verhalten und näher ein Verwerfen, für ungültig Erklären, Zurücknehmen der Setzung.

Was zweitens die Bejahung betrifft, so ist zunächst festzustellen, daß dieselbe nicht die bloße Abwesenheit der Verneinung ist, obwohl in dem sprachlichen Ausdrucke des Urtheils im Allgemeinen der bejahende Charakter desselben an der Abwesenheit des Zeichens für die Verneinung erkannt wird. Wer Bejahung auch die bloße Abwesenheit der Verneinung nennen will, kann natürlich nicht daran gehindert werden, aber er muß dann entweder die Worterklärung des Urtheils aufgeben, nach der dasselbe die Gattung zu Bejahung und Verneinung als Arten bedeutet, und ein anderes den Urtheilen gegenüber den bloßen Vorstellungen Eigenthümliches aufzeigen, oder

er muß auch die bloßen Vorstellungen, welche in den verneinenden Urtheilen für ungültig erklärt werden, welche also selbst noch keine Verneinung einschließen, zu den Urtheilen rechnen und weiter Urtheilen mit theoretischem Bewußtsein überhaupt gleichsetzen. Wer dagegen den Unterschied von Urtheil und bloßer Vorstellung festhalten will, wie er sich aus der Betrachtung des verneinenden Urtheils ergiebt, in welchem ja zur bloßen Vorstellung etwas hinzukommt, darf wie mit dem Worte Verneinung so auch mit dem Worte Bejahung nur etwas zur bloßen Vorstellung hinzutretendes Positives bezeichnen. Dann muß aber das Bejahen als das Gegentheil des Verneinens mit diesem darin übereinstimmen, daß es ein kritisches Verhalten gegen eine Setzung, ein Entscheiden über die Geltung einer solchen ist, und der zwischen ihnen bestehende Gegensatz kann nur derjenige der zustimmenden und der ablehnenden Kritik, der Entscheidung für und der Entscheidung gegen, des Bestätigens und des Verwerfens, des für gültig und des für ungültig Erklärens sein. Das Urtheil „Es giebt eine Seeschlange" bestätigt demnach, erklärt für gültig die Setzung der Seeschlange als einer existirenden oder, dasselbe kürzer ausgedrückt, die Setzung der Seeschlange selbst, während das andere „Die Seeschlange ist behaart" sich ebenso zu der Setzung der Seeschlange als einer behaarten oder des Behaart-seins als Eigenschaft der Seeschlange verhält.

Lassen Sie mich hier noch einen anderen Gegensatz aus dem Gebiete des Urtheilens, der sich mit demjenigen des Bejahens und des Verneinens verbindet, zur Sprache bringen. Zwar wird eine Berücksichtigung desselben durch den Zweck, den wir gegenwärtig verfolgen, nicht erfordert, aber wir werden später seiner Kenntniß und seines Verständnisses bedürfen, auch wird es der Klarheit und Festigkeit der eben gewonnenen Einsicht zu Gute kommen, wenn wir in der Lehre vom Urtheile, die wir betreten haben, noch einen Schritt weitergehen.

Die Entscheidung über die Gültigkeit einer Setzung ist entweder eine ursprüngliche oder eine abgeleitete. Abgeleitet nenne ich sie dann, wenn sie durch Vergleichen der Setzung mit den Ergebnissen früherer Entscheidungen, also mit früher in der Ueberzeugung von ihrer Wahrheit gefällten Urtheilen, mit einem bereits erworbenen

wirklichen oder vermeintlichen Wissen, gewonnen wird, ursprünglich, wenn sie keine solche Voraussetzung macht. So ist meine Bestätigung der Vorstellung eines Apfels, den ich betrachte, als eines süßen, die in dem Satze „Dieser Apfel ist süß" sich äußernde Bestätigung, eine ursprüngliche, wenn ich sie dadurch gewinne, daß ich in den Apfel beiße, dagegen eine abgeleitete, wenn ich zuerst den Apfel als einer gewissen Art angehörig erkannte, dann mich darauf besann, daß ich von allen Aepfeln dieser Art weiß, daß sie süß sind, und nun schloß, auch der vorliegende habe diese Eigenschaft. Dieser Gegensatz in der Art, wie Entscheidungen zu Stande kommen, zieht einen anderen, der die fertigen Urtheile betrifft, nach sich, denn entweder giebt sich die Entscheidung selbst als eine abgeleitete, nimmt also diese Art ihres Ursprungs in sich auf, oder sie giebt sich dadurch, daß sie jenes nicht thut, als eine ursprüngliche, gleichviel ob sie in der That eine solche ist oder nicht. Lassen Sie uns die Urtheile, deren Entscheidungen sich selbst als abgeleitete geben, modale nennen, die anderen assertorische.

Bezüglich der modalen Urtheile sind wieder zwei Fälle zu unterscheiden. Entweder nämlich erscheint dem Urtheilenden das vorausgesetzte wirkliche oder vermeintliche Wissen, mit welchem er die Setzung vergleicht, um deren Geltung es sich handelt, zu einer wirklichen Entscheidung, einem rückhaltlosen Bestätigen oder Verwerfen, ausreichend oder nicht. Im ersten Falle hat das Bestätigen der Setzung den Sinn, daß dieselbe als eine Konsequenz des vorausgesetzten Wissens, und das Verwerfen, daß sie als dem vorausgesetzten Wissen widersprechend betrachtet wird. Will man diese besondere Weise des Bestätigens oder Verwerfens in dem sprachlichen Ausdrucke des Urtheils hervortreten lassen, so bieten sich dafür die Formeln „S ist nothwendig P" oder „S muß P sein" und „S ist unmöglich P" oder „S kann nicht P sein" dar. Die Urtheile dieser Art werden apodiktische genannt. Demnach ist z. B. das apodiktisch bejahende Urtheil „dieser Mensch muß krank sein" dahin zu interpretiren, daß aus dem, was man weiß, etwa daß an dem Betreffenden allerlei zu bemerken ist, dessen Vereinigung sich nur bei Kranken findet, die Annahme, er sei krank, folge, während das apodiktisch verneinende „dieser Mensch kann nicht krank sein" einen Widerspruch

zwischen der Annahme einer Krankheit und dem, was man zu wissen glaubt, statuirt. Im zweiten Falle (wenn das vorausgesetzte Wissen zu einer rückhaltlosen Entscheidung nicht ausreicht) kann die Kritik der Setzung nur zu dem Resultate führen, daß dieselbe dem vorausgesetzten Wissen nicht widerstreite oder daß sie keine Konsequenz desselben sei; die Bejahung kann dann also nur die Ablehnung der Verwerfung, und die Verneinung nur die Ablehnung der Bestätigung bedeuten. Diese Urtheile werden problematische genannt. Sie werden dargestellt durch die Formeln „S ist vielleicht (möglicherweise) P" oder „S kann P sein" und „S ist vielleicht (möglicherweise) nicht P" oder „S muß nicht P sein". Die nicht modalen oder assertorischen Urtheile kann man in ihrem sprachlichen Ausdrucke durch Zufügung des Wörtchens „wirklich" zum Verbum als solche kenntlich machen.

Die Wirklichkeit, die Möglichkeit, die Nothwendigkeit und ihre Gegentheile, die Unwirklichkeit, die Unmöglichkeit, die Unnothwendigkeit der Existenz eines Dinges oder einer Bestimmtheit sind hiernach ebensowenig etwas in dem Dinge Liegendes, wie, wenn Sie mir diese Worte zu vorübergehendem Gebrauche zu bilden gestatten wollen, die Ichtheit und die Nichtheit, von welcher Bemerkung wir später Nutzen ziehen werden.

Für den Augenblick brauchen wir aus unserer Untersuchung des Wesens des Urtheils nur die Folgerung zu ziehen, daß in dem Urtheilen eine primitivere Art des Denkens enthalten ist, nämlich jenes Setzen von Dingen und von Bestimmtheiten in Beziehung auf Dinge, welches in den bejahenden Urtheilen bestätigt, in den verneinenden verworfen wird und selbst weder bejahend noch verneinend ist. Ein Denken ist dieses Setzen, weil es unter den Gegensatz von Wahrheit und Unwahrheit fällt, wie ohne Weiteres daraus erhellt, daß das von ihm Gesetzte unter den Gegensatz von Sein und Nicht-sein fällt, sowie auch daraus, daß es Gegenstand eines kritischen Verhaltens ist, und daß die Urtheile nicht wahr oder unwahr sein könnten, wenn nicht schon die ihnen zu Grunde liegenden Setzungen diese Eigenschaften hätten.

Ueber die Setzungen von Bestimmtheiten oder, falls (was wir hier noch wollen dahingestellt sein lassen) auch die Existenz eine

Bestimmtheit der existirenden Dinge ist, von besonderen Bestimmtheiten in Beziehung auf Dinge, deren individuelle Eigenthümlichkeiten für den Setzenden in anderen Bestimmtheiten liegen, oder, was dasselbe heißt, über die Setzungen von bestimmten Dingen als Trägern weiterer Bestimmtheiten (z. B. die Setzung der Süßigkeit in Beziehung auf einen Apfel, den man sieht, oder des gesehenen Apfels als eines süßen) ist zu bemerken, daß ihre Wahrheit diejenige der Setzungen der betreffenden Dinge als existirender zur Voraussetzung hat. Denn ein nicht existirendes Ding hat überhaupt keine Bestimmtheiten, kann keinen Bestimmtheiten Existenz verleihen. Auch die Urtheile, welche über Setzungen von besonderen Bestimmtheiten entscheiden, die Bestimmungs-Urtheile, unter welchem Namen sie den Existential-Urtheilen gegenüber zusammengefaßt werden mögen, haben, mögen sie bejahend oder verneinend sein, die Wahrheit des Urtheils, welches die Existenz des Dinges bejaht, von dem sie die Bestimmtheit bejahen oder verneinen, die Wahrheit des entsprechenden Existential-Urtheils, zur Voraussetzung. Ein Bestimmungs-Urtheil wäre sinnlos, wenn es nicht die Bedingung dafür, daß überhaupt die Setzung einer Bestimmtheit gültig sein kann, in Beziehung auf die Setzung, über deren Gültigkeit es entscheidet, als erfüllt betrachtete, und wenn daher diese Bedingung doch nicht erfüllt ist, das Subjekt nicht existirt, so ist sowohl die Bejahung als auch die Verneinung einer Bestimmtheit von diesem Subjekte unwahr. So sind die Urtheile, daß die Seeschlange behaart sei und daß sie es nicht sei, beide unwahr, weil sie beide die unrichtige Voraussetzung machen, daß es eine Seeschlange gebe. Nur hypothetisch kann man über ein nicht existirendes Ding richtig urtheilen, z. B. auf Grund des Satzes, daß keine Schlange behaart sei, von der Seeschlange, daß, wenn es eine solche gebe, sie nicht behaart sei. Auch kann man von der Vorstellung oder dem Begriffe eines nicht existirenden Dinges mit Wahrheit bejahen oder verneinen, daß zu ihrem Inhalte ein gewisses Merkmal gehöre oder nicht gehöre, z. B. von der Vorstellung des Pegasus, daß sie das Merkmal des Flügelhabens enthalte. Solche Urtheile geben sich meistens einen inadäquaten sprachlichen Ausdruck, als ob sie statt der Vorstellung eines Dinges dieses Ding selbst zum Gegenstande hätten. So wird man

jenes Urtheil über die Vorstellung des Pegasus im Allgemeinen durch den Satz ausdrücken: der Pegasus hat Flügel. Daher entsteht dann der Schein, als ob für die Wahrheit der Bestimmungs-Urtheile die Existenz des Subjektes gleichgültig sei. Diesem Scheine folgt die herkömmliche Lehre, doch war für sie dieser Irrthum nur eine Konsequenz ihrer Auffassung vom Wesen des Urtheils, nach welcher, wie ich vorhin berichtete, alle Urtheile von einem Begriffe aussagen, in welchem Verhältnisse sein Umfang zu demjenigen eines anderen Begriffes stehe, und doch Urtheile über den Gegenstand dieses Begriffes sind.

An die Folgerung aus der Untersuchung des Urtheilens, daß es ein primitiveres Denken gebe als dieses, ein weder bejahendes noch verneinendes Setzen von Dingen und von Bestimmtheiten in Beziehung auf bestimmte Dinge, knüpfen wir die andere, daß das äußere Wahrnehmen ein solches primitives Denken sei. Wir setzen jedes Ding, welches wir wahrnehmen, dadurch, daß wir es überhaupt wahrnehmen, als ein existirendes, und so fällt jede Wahrnehmung unter den Gegensatz von Wahrheit und Unwahrheit und kann in einem Urtheile bestätigt oder verworfen werden. Vielfach beziehen wir auch im bloßen Wahrnehmen auf ein als ein existirendes gesetztes Ding eine weitere Bestimmtheit, die zu denjenigen, durch welche wir das Ding von allen anderen unterscheiden, durch welche also unsere Wahrnehmung gerade dieses und keines anderen Dinges Wahrnehmung ist, ergänzend hinzutritt, z. B. auf einen Baum, den wir sehen, seine Bewegung im Winde oder seinen Gattungs-Charakter, etwa die Eichen-Natur. Und so können bloße Wahrnehmungen auch das Material von Bestimmungs-Urtheilen bilden. Das Wahrnehmen ist zwar, nach unserer Wortbestimmung, noch keine Beschäftigung mit einem Bewußtseinsinhalte, sondern das aller Beschäftigung mit einem Inhalte zu Grunde liegende Haben desselben. Nichtsdestoweniger ist es schon ein Meinen und Denken. Das Bewußtsein ist seiner Natur nach ein Meinen und Denken, und es kann einen Inhalt nicht anders haben, als indem es etwas meint und denkt.

Wir haben nunmehr den Zusammenhang des wahrnehmenden Denkens mit dem Anschauen genauer zu bestimmen. Derselbe ist ein unauflöslicher. Das Denken kommt nicht als etwas, was für sich gedacht werden und für sich oder im Zusammenhange mit etwas Anderem als dem Anschauen bestehen könnte, zum Anschauen hinzu, sondern schließt dasselbe in sich ein. Das wahrnehmende Denken selbst ist Anschauen, nur nicht bloßes Anschauen, sondern Anschauen nebst Beziehen der Anschauungsinhalte auf Substanzen. Es ist m. a. W. nicht ein Setzen von Substanzen überhaupt, sondern von ausgedehnten, raumerfüllenden Substanzen, Theilen der Materie, Körpern, und wenn man versucht, aus ihm das Setzen der Ausdehnung oder Raumerfüllung hinwegzudenken, so bleibt nichts übrig. Machen Sie, um sich von der Wahrheit dieser Behauptung zu überzeugen, den Versuch, aus dem Begriffe des Körpers durch Abstraktion von der Ausdehnung einen allgemeineren zu gewinnen. Sie werden finden, daß die Körper, obwohl sie mehr sind als Ausdehnung, doch in Nichts verschwinden, wenn Sie ihnen die Ausdehnung nehmen. Der Zusammenhang des wahrnehmenden Denkens mit dem Anschauen ist in dieser Hinsicht dem eben Erörterten des Urtheilens mit dem Setzen von Dingen und von Bestimmtheiten in Beziehung auf Dinge ähnlich, denn auch das Urtheilen, sofern darunter ein in sich abgeschlossenes Denken verstanden wird, kommt nicht zu diesem Setzen hinzu, sondern schließt dasselbe ein, und dasjenige, was im Urtheilen zum Setzen hinzukommt, das Entscheiden über seine Geltung, ist seiner Natur nach für sich allein nichts, es würde verschwinden, wenn das Setzen, zu welchem es hinzukommt, hinweggenommen würde.

Ich meine nicht, daß das Setzen von Substanzen überhaupt dasjenige von Ausdehnung einschließe und so Setzen von raumerfüllenden Substanzen sei, oder, was dasselbe heißt, daß in dem allgemeinen Begriffe der Substanz die Ausdehnung als Merkmal liege, mithin immaterielle Substanzen unmöglich seien. Denn nicht vom Setzen von Substanzen überhaupt, sondern von dem zur äußeren Wahrnehmung gehörigen, d. i. von demjenigen Setzen von Substanzen, welches sich für ein Erfassen von etwas hält, was dem setzenden Subjekte, dem Ich, so gegenüberstehe, daß seine Be-

stimmtheiten zugleich im Originale im Bewußtsein gegenwärtig seien, — nur von diesem äußeren Setzen von Substanzen ist die Rede, und von ihm behaupte ich, daß es stets ein Setzen räumlicher Substanzen sei, also das Setzen des Raumes einschließe. Und nicht von dem allgemeinen Begriffe der Substanz überhaupt, sondern von demjenigen der äußerlich wahrgenommenen behaupte ich, daß er mit dem der raumerfüllenden Substanz, des Körpers, identisch sei. Ich habe also die Möglichkeit offen gehalten, daß auch das innere Wahrnehmen Setzen einer Substanz, und daß diese Substanz immateriell und unausgedehnt ist. Gegen diesen Vorbehalt liegt der Einwand nahe, daß, wenn der allgemeine Begriff der Substanz nicht die Ausdehnung einschlösse, wenn also die Begriffe der ausgedehnten oder materiellen und der unausgedehnten oder immateriellen Substanz sich zu ihm wie Artbegriffe zum Gattungsbegriffe verhielten, die Abstraktion von der Ausdehnung im Begriffe der ausgedehnten Substanz doch etwas übrig lassen müßte, nämlich eben das den Inhalt des allgemeinen Begriffes der Substanz Bildende. In der That, wenn ich zum allgemeinen Begriffe der Substanz zuerst die Ausdehnung als determinirendes Merkmal füge und dann wieder von diesem Merkmale abstrahire, so erhalte ich wieder den allgemeinen Begriff der Substanz. Aber anders verhält es sich, wenn ich in dem Begriffe des Körpers, den ich nicht in jener Weise aus dem Begriffe der Substanz bilde, sondern aus der äußeren Wahrnehmung schöpfe, von der Ausdehnung abstrahire. Der Begriff der ausgedehnten Substanz, den ich durch Determination bilde, bedeutet eigentlich nur die Aufgabe, die Ausdehnung und die Substantialität zum Inhalte Eines Begriffes zu vereinigen, der Begriff des Körpers dagegen, den ich aus der äußeren Wahrnehmung schöpfe, beansprucht, die Lösung dieser Aufgabe zu sein. Freilich sollte nun auch die an ihm vorgenommene Abstraktion von der Ausdehnung zu dem allgemeinen Begriffe der Substanz führen. Wenn nun dennoch diese Abstraktion in Wirklichkeit nichts übrig läßt, so tritt darin freilich ein Widerspruch zu Tage, aber ein Widerspruch nicht in dem, was ich über den Begriff des Körpers gesagt habe, sondern in diesem Begriffe selbst, ein Widerspruch, den nicht mein Denken über das wahrnehmende Denken, sondern das

körpersetzende wahrnehmende Denken selbst verschuldet. Wäre der aus der äußeren Wahrnehmung geschöpfte Begriff der ausgedehnten Substanz, also des Körpers, widerspruchslos, so müßte man, wenn man aus seinem Objekte die Ausdehnung hinwegdächte, die Substanz als solche übrig behalten, aber man behält nichts übrig, also widerspricht sich der Begriff des Körpers und mit ihm der der ausgedehnten Substanz. Daß dieser Begriff einen Widerspruch enthält (indem er zwei sich ausschließende Begriffe, die der Ausdehnung und der Substantialität, vereinigen will) ist selbst kein sich widersprechender Gedanke, steht auch zu keiner Wahrheit, die wir bereits anerkannt hätten oder deren Anerkennung wir nicht weigern könnten, im Verhältnisse des Widerspruches. Dies wäre nur dann der Fall, wenn die Existenz ausgedehnter Substanzen ausgemacht wäre, aber wir haben uns ja gerade von der Nichtexistenz des Raumes, also auch ausgedehnter Substanzen, überzeugt. Uebrigens bitte ich Sie, zu beachten, daß ich nicht meine, wirklich einen Widerspruch im Begriffe der ausgedehnten Substanz nachgewiesen zu haben. Meine Argumentation ging ja von einer Voraussetzung aus, deren Wahrheit noch dahinsteht, daß nämlich der Begriff der ausgedehnten Substanz nicht mit dem allgemeinen Begriffe der Substanz identisch sei. Freilich wird Niemand diese Voraussetzung beanstanden, der sich darauf besinnt, daß Substantialität mit Existenz identisch ist, und unserer Leugnung der Existenz des Raumes zustimmt, denn für einen solchen wäre die Annahme, daß Substanz und ausgedehnte Substanz dasselbe seien, gleichbedeutend mit der, daß überhaupt gar nichts existire.

Ebensowenig wie das Substanzen-setzende Denken der äußeren Wahrnehmung ohne Anschauen, kann dieses ohne jenes gedacht werden und bestehen. Wir können nichts im Raume anschauen, ohne es als Eigenschaft oder Verhaltungsweise eines substantiellen Körpers zu denken. Das Anschauen ist das Substanzen-setzende Denken selbst, soweit dessen Inhalt sich als ein im Bewußtsein wirklich Gegenwärtiges darstellt, dem Bewußtsein als ein Existirendes vorschwebt, und es ist unmöglich, daß dieses sich vorschweben Lassen jemals anders denn als Bestandtheil oder Seite des wahrnehmenden Denkens vorkäme. Eine Gestalt, die keines Körpers Gestalt, eine

Lage, die keines Körpers Lage, ein Bewegungszustand, der keines Körpers Bewegungszustand wäre, ist ein contradictio in adjecto, denn Niemand vermag sich unter Gestalt, Lage, Bewegungszustand noch etwas zu denken, wenn er sie nicht als Bestimmtheiten eines Stückes Materie denken soll. Auch der Mathematiker vermag die Materie nicht aus dem Raume wegzudenken; er vermag nur in dem Sinne des Wortes von der Materie zu abstrahiren, daß er seine Aufmerksamkeit und sein Nachdenken ausschließlich auf die räumlichen Bestimmtheiten richtet, welche dieselbe anzunehmen vermag. Der mathematische Körper ist, wenn darunter etwas Vorstellbares verstanden werden soll, ein materieller Körper, von dessen Materie bei der Untersuchung abgesehen werden soll. Man mag einen Theil des Raumes als leer vorstellen können, wie denn ja auch jede Gesichtswahrnehmung Theile des Raumes unausgefüllt läßt, aber dann nur als Zwischenraum zwischen materiellen Körpern.

Anders dachte, wie Sie wissen, Kant über das Verhältniß zwischen Anschauen und Denken. Das Anschauungsvermögen und der Verstand sollen zwei selbständig neben einander bestehende „Grundquellen des Gemüths" sein, so daß Wesen denkbar sind, welche ein Anschauungsvermögen ohne einen Verstand, wie auch solche, welche einen Verstand ohne ein Anschauungsvermögen besitzen. Und daß die Anschauung das Empfundene gerade in die Form des Raumes aufnimmt, ist für den Verstand ebenso zufällig, wie für das Anschauungsvermögen, daß der Verstand das Mannigfaltige der Anschauung gerade in jene zwölf Formen hineinbringt, zu denen die Substantialität, die Kausalität und die Existenz gehören. Es kann daher auch solche denkende Wesen geben, in deren Anschauungsvermögen nicht die Form des Raumes, sondern eine ganz andere uns unbekannte bereit liegt. Der Raum kann gedacht werden, ohne daß etwas ihn Erfüllendes mitgedacht wird, und die Substantialität und zwar die äußere, welche durch Verbindung mit dem Mannigfaltigen der Anschauung zur Materialität wird, kann ohne alle Beimischung von Anschaulichem gedacht werden, wenn auch dieser reine Verstandsbegriff der Substantialität, da Erkenntniß nur durch Zusammenwirken des Anschauungsvermögens und des Verstandes soll zu Stande kommen können, leer genannt wird.

Eine Anleitung aber, den Raum wirklich so zu denken, giebt die Kritik der reinen Vernunft nicht. Und ebensowenig kommt sie dem Versuche, von der Ausdehnung der Körper in der Weise zu abstrahiren, daß noch etwas von denselben übrig bleibt, durch eine Beschreibung dessen, was übrig bleiben soll, zu Hülfe. Von den reinen Verstandesbegriffen, die aus dem äußerlich Wahrgenommenen (nach unserer Terminologie), in welches der Verstand sie hineingebracht hat, durch Abstraktion von der Ausdehnung müßten wieder herausgehoben werden können, sagt Kant, er überhebe sich der Definition derselben geflissentlich, ob er gleich im Besitze derselben sein möchte.[2]) Nur von den Begriffen, die durch Verschmelzung der reinen Verstandesbegriffe mit der Anschauung entstehen, giebt er an, was wir in ihnen denken, so von dem Begriffe der materiellen Substanz, daß er das im Wechsel der Erscheinungen Beharrliche, sich der Quantität nach weder Vermehrende noch Vermindernde zum Gegenstande habe. Völlig unbegreiflich läßt es auch die Kritik der reinen Vernunft, wie zwei so völlig heterogene, für eine wechselseitige Beziehung schlechterdings keine Anknüpfungspunkte darbietende Elemente, wie es nach ihr das bloß Angeschaute und das bloß Gedachte sind, sich zu der Einen Erkenntniß, welche wir äußere Wahrnehmung genannt haben, zu der Vorstellung ausgedehnter, mit ihren Eigenschaften im Bewußtsein gegenwärtiger Dinge verbinden können.

Ich will noch darauf hinweisen, daß die Kritik der reinen Vernunft selbst, ohne es zu bemerken, ein schlagendes Argument für die Zugehörigkeit des Anschauens zum wahrnehmenden Denken, für die Intellektualität des Raumes, beibringt. Es ist dies die eigenthümliche Natur der geometrischen Grundsätze, z. B. desjenigen von der Geraden als der kürzesten Verbindung zweier Punkte, daß sie unbedingte Nothwendigkeit und unbedingte Allgemeinheit für sich in Anspruch nehmen, daß sie m. a. W. die Ueberzeugung enthalten, es könne gar nicht anders sein, als wie sie aussagen, und es sei überall, unter allen Umständen und Verhältnissen so. Kant zeigt, daß diese Eigenschaft den geometrischen Grundsätzen nicht zukommen könnte, wenn dieselben aus der Erfahrung geschöpft wären, da alle Urtheile dieses Ursprunges ihren Inhalt nur als etwas Thatsäch-

liches und mit voller Gewißheit nur von den wirklich beobachteten Fällen Geltendes hinzustellen vermögen, und schließt, daß der Raum, das gemeinsame Objekt aller geometrischen Sätze, nicht durch Empfindung in das Anschauen hineinkommen könne, sondern ein ursprünglicher Inhalt desselben sein, daß er, wie die Kritik der reinen Vernunft es ausdrückt, vor aller Erfahrung a priori im Gemüthe bereit liegen müsse. Dieses, wie mir scheint, in der That zwingende Argument für die Apriorität des Raumes reicht aber weiter, es genügt auch für die Intellektualität desselben. Denn wenn man sich die Apriorität des Raumes so denkt, wie Kant es verlangt, als ursprüngliches Bereitliegen in einem Anschauungsvermögen, welches für den Verstand absolut zufällig ist, dem Verstande als Erkenntnißquelle nebengeordnet ist, ohne irgendwie durch denselben bestimmt zu sein, so wird die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der geometrischen Urtheile ebensowenig verständlich, wie wenn man annimmt, der Raum werde dem Anschauungsvermögen durch sinnliche Erregungen zugeführt. Nicht das Anschauungsvermögen, sondern der Verstand bringt ja diese Urtheile hervor, für den Verstand aber ist es offenbar absolut gleichgültig, wie in das ihm völlig fremde Anschauungsvermögen der Raum hineingekommen ist; es ist nicht im Entferntesten einzusehen, wie der Umstand, daß das Anschauungsvermögen durch sich selbst im Besitze des Raumes sei, einem Verstande, dem das Anschauungsvermögen eben so fremd ist, wie es ein an sich existirender Raum sein würde, es ersparen könnte, die Gesetze der räumlichen Gebilde durch Messen aufzusuchen. Verständlich wird die eigenthümliche Gewißheit der geometrischen Grundsätze erst durch den Gedanken, daß das Anschauungsvermögen im Verstande selbst liege.

Nachdem wir erkannt haben, daß das Anschauen im wahrnehmenden Denken enthalten ist, indem dieses ein Setzen nicht von Substanzen gänzlich unbestimmter Art, sondern von ausgedehnten, materiellen Substanzen, von Körpern ist, werden wir unsere Aufmerksamkeit auf den Zusammenhang dieses das Anschauen einschließenden Denkens mit dem Empfinden zu richten haben. Wir

haben aber schon früher[3]) erkannt, daß es kein Anschauen giebt, welches ein bloßes Setzen von Ausdehnung und überhaupt von primären Qualitäten wäre, und daß es kein solches geben kann, daß vielmehr das Setzen primärer Qualitäten nothwendig solches sekundärer einschließt, das Anschauen also das Empfinden. Die Inhalte des Anschauens, meinten wir damals, seien freilich mehr als die Inhalte des Empfindens, aber das, was sie mehr seien, die primären Qualitäten, könne nicht für sich vorgestellt werden und könne auch nicht für sich im wahrnehmenden Bewußtsein vorkommen; die primären Qualitäten, wie Ausdehnung, Gestalt, Lage, Bewegung, seien etwas an sich Unbestimmtes, welches der Bestimmung durch sekundäre Qualitäten, wie Farben, Rauhigkeit oder Glätte, Widerstand, bedürfe. Es könnte uns jetzt, nachdem wir zum Empfinden und Anschauen das Denken in Betracht gezogen haben, der Zweifel entstehen, ob nicht die Beziehung der primären Qualitäten auf raumerfüllende Substanzen, Körper, die Bestimmung derselben durch sekundäre Qualitäten, in denen sie enthalten seien, überflüssig mache, ob nicht die Anknüpfung der primären Qualitäten an gedachte Substanzen einen hinreichenden Ersatz biete für die Anknüpfung an empfundene Qualitäten, die wir früher für nothwendig hielten. Allein bei einiger Aufmerksamkeit kann es uns nicht entgehen, daß wir uns mit dieser Annahme im Kreise bewegen würden. Damit wir Substanzen setzen können, müssen uns Qualitäten vorschweben, durch welche wir dieselben bestimmen, da ja die Substanzen selbst nicht perzipirt werden können. Die Substanzen vermögen also nicht ihrerseits erst den Qualitäten die Bestimmtheit zu geben, deren dieselben bedürfen, um dem Bewußtsein vorschweben zu können. Die Bestimmtheit einer Qualität kann nicht darin bestehen, daß sie Qualität dieser Substanz ist, wenn die Bestimmtheit, durch welche sich diese Substanz von allen anderen unterscheidet, darin besteht, daß sie die Substanz zu dieser Qualität ist. Es seien primäre Qualitäten, eine bestimmte Gestalt, eine bestimmte Lage, ein bestimmter Bewegungszustand, mittelst deren wir eine bestimmte Substanz setzen, mittelst deren wir also einen wahrgenommenen Körper vom leeren Raume unterscheiden, gegeben, so können diese primären Qualitäten nicht selbst erst sich für das Wahrnehmen als

bestimmte räumliche Gebilde aus dem gleichförmigen Raume dadurch abheben, daß wir sie als Qualitäten eines Körpers denken, vielmehr kann dies nur dadurch geschehen, daß sie in sekundären Qualitäten, welche wir empfinden, enthalten sind.

Es fragt sich nun weiter, ob auch umgekehrt das Empfinden seiner Natur nach ein des isolirten Auftretens unfähiger Bestandtheil des Anschauens und des das Anschauen einschließenden wahrnehmenden Denkens ist. Sicherlich ist diese Frage zunächst bezüglich alles desjenigen Empfindens zu bejahen, dessen Inhalte sich selbst im Raume ausbreiten, also des durch den Gesichtssinn und durch den Tastsinn vermittelten Empfindens. Ich wenigstens finde, wie viele neuere Psychologen auch von der Annahme ausgehen, daß alle Empfindungen ursprünglich ohne Beimischung der Vorstellung des Räumlichen seien, und nachzuweisen suchen, daß und wie in der Entwickelung des Bewußtseins zu der Qualität und Intensität des Empfundenen allmälig die Räumlichkeit hinzutrete, — ich finde, daß Farben, die sich nicht flächenhaft ausbreiten und in dieser Ausbreitung Eigenschaften körperlicher Substanzen sind, daß Härte, Weichheit, Rauhigkeit, Glätte ohne ausgedehnte Dinge, an denen sie haften, mir gänzlich unvorstellbar sind. Mir bleibt von einer Farbe auch nicht das Mindeste übrig, wenn ich die Ausdehnung aus ihr hinwegdenke, und ich vermag nicht einmal zu ahnen, was jene Psychologen meinen, wenn sie von Empfindungen des Gesichtssinnes reden, deren Inhalte unräumlich seien. Aber auch die übrigen Empfindungen, deren Inhalte wir als Qualitäten von Körpern vorstellen — und nur von diesen, den äußeren Empfindungen, reden wir hier überhaupt — kann ich mir nur als Bestandtheile des Anschauens und Denkens vorstellen. Da die Töne, die Gerüche, die Geschmäcke, die Wärme und Kälte sich nicht selbst als einen Raum einnehmend darstellen, so muß freilich zugegeben werden, daß ein auf diese Sinne beschränktes Wesen keine Vorstellung des Raumes besitzen würde. Aber ich schließe daraus nicht, daß äußeres Empfinden ohne Vorstellen räumlicher Dinge möglich sei, sondern daß es auf Empfindungen von Tönen, Gerüchen u. s. w. beschränkte Wesen nicht geben könne, daß ein Wesen, um etwas hören, etwas riechen, etwas schmecken zu können, die Vorstellung des Räumlichen

unabhängig von diesen Verrichtungen besitzen müsse, denn ich vermag auch jene an sich unräumlichen Empfindungsinhalte doch nicht zu denken, ohne ausgedehnte Dinge hinzuzudenken, welche sich in ihnen kund geben. Sie werden übrigens später sehen, daß dies auch in Beziehung auf diejenigen äußeren Empfindungen gilt, deren Inhalte von der Ausdehnung unabtrennbar sind, z. B. die Farbe-Empfindungen. Um überhaupt äußerlich wahrnehmen zu können, müssen wir die Anschauung des Raumes bereits in einer andersartigen Wahrnehmung besitzen, nämlich in derjenigen, deren Gegenstand unser Leib in der eigenthümlichen Weise ist, daß wir Zustände unseres immateriellen und unräumlichen Ich, z. B. den Zustand des Frierens, in ihn hineinverlegen.

Wenn ich sage, daß diejenigen Empfindungen, deren Inhalte, obwohl sie nicht selbst ausgedehnt sind, uns in der äußeren Wahrnehmung als Eigenschaften von Körpern erscheinen, und die ich darum zu den äußeren Empfindungen gerechnet habe, gleich denjenigen, deren Inhalte sich im Raume ausbreiten, nur als Bestandtheile äußerer Anschauungen vorkommen können, so will ich damit nicht bestreiten, daß Empfindungen, die ihnen im Uebrigen gleichartig sind und mit denselben Namen bezeichnet werden, z. B. Gehörs- oder Geruchs-Empfindungen, statt als Bestandtheile des äußeren als solche des inneren Anschauens vorkommen, also als innere Empfindungen auftreten können, sei es daß das anschauende Subjekt ihre Inhalte in den Leib hineinverlegt, sei es daß dasselbe sie lediglich auf sich, das unräumliche Ich, bezieht. Sie würden alsdann aber nicht Empfindungen von etwas sein, was jemals als Eigenschaft eines Körpers erscheinen kann, z. B. die Gehörs-Empfindungen nicht solche von Tönen, die Geschmacks-Empfindungen nicht solche von Sauer und Süß, denn das Ich erscheint uns weder als tönend noch als sauer oder süß, sondern Empfindungen von subjektiven Zuständen, eigenthümlichen zugleich auf den Leib bezogenen oder rein psychischen Daseinsweisen des eigenen Ich, die ebensowenig als Qualitäten von Körpern gedacht werden können wie die Qualitäten von Körpern als subjektive Zustände.

Als das Gesammt-Ergebniß unserer Untersuchung des Zusammenhanges von Empfinden, Anschauen und Denken im Wahr-

nehmen dürfen wir demnach dieses hinstellen. Das Wahrnehmen überhaupt ist Denken und nichts weiter, dieses Denken ist ein Setzen von ausgedehnten und durch sekundäre Qualitäten bestimmten Substanzen, von farbigen, harten, weichen, rauhen, glatten, tönenden, riechenden, schmeckenden, kalten, warmen Körpern. Das Anschauen und Empfinden sind unselbständige Bestandtheile oder Seiten des Denkens. Anschauen ist das Denken insofern, als sich das Gedachte als ein im Originale im Bewußtsein Gegenwärtiges darstellt (was die Substanz, auf welche die angeschauten Qualitäten bezogen werden, nicht thut), Empfinden insofern, als das Angeschaute Bestimmtheiten enthält, mittelst deren es vom leeren Raume unterschieden wird.

Das äußerlich wahrnehmende Bewußtsein hat demnach, inwiefern es überhaupt äußerlich wahrnehmendes Bewußtsein ist, einen gewissen Inhalt, oder, um dies noch anders auszudrücken: wenn wir den Begriff des wahrnehmenden Bewußtseins ganz allgemein denken, indem wir von Allem, wodurch sich ein wahrnehmendes Bewußtsein von einem anderen unterscheidet, sowie von Allem, was vorübergehend einem wahrnehmenden Bewußtsein zukommen kann, abstrahiren, so denken wir in diesem Begriffe (vorausgesetzt, daß wir ihn vollständig denken) weder ein leeres noch ein hinsichtlich seines Inhaltes gänzlich unbestimmtes Bewußtsein, vielmehr denken wir noch etwas von dem Inhalte mit; die Abstraktion von allen Unterschieden der wahrnehmenden Bewußtsein und von allem Veränderlichen an denselben ist nicht Abstraktion von allem Inhalte schlechthin, sondern läßt auch von den Inhalten etwas übrig, was jedem wahrnehmenden Bewußtsein dauernd angehört. Dieser reine Inhalt des äußerlich wahrnehmenden Bewußtseins, um ihn kurz so zu nennen, ist das, worin dasselbe selbst das Sein erblickt, die durch sekundäre (empfundene) Qualitäten bestimmte Raumerfüllung oder Körperlichkeit. Verstehen wir daher unter einem reinen Begriffe oder einem Begriffe a priori einen solchen, dessen Inhalt das wahrnehmende Bewußtsein durch sich selbst (dadurch, daß es überhaupt wahrnehmendes Bewußtsein ist) besitzt, und der mithin durch Reflexion auf das reine wahrnehmende Bewußtsein gebildet wird, so ist der Begriff des sinnlich bestimmten Körpers (in welchem aber

keine einzige besondere sinnliche Bestimmtheit mit gedacht wird) ein solcher,[4]) und zwar ist er der einzige in sich abgeschlossene, dessen Inhalt der äußeren Wahrnehmung angehört, alle übrigen dieser Art sind als Theilbegriffe in ihm enthalten.

Vielleicht ist es nicht überflüssig, der mißverständlichen Folgerung vorzubeugen, daß das äußerlich wahrnehmende Bewußtsein, wenn es durch sich selbst empfindendes sei, keiner Einwirkung seitens an sich seiender Dinge bedürfe, um empfindendes zu sein, daß es also, da es nicht empfindendes sein könne, ohne ganz bestimmte Empfindungen, wie die von Roth, Süß, Warm, zu haben, alle bestimmten Empfindungen ohne jede Beihülfe aus sich selbst erzeuge, und daß es mithin gar keinen Bewußtseinsinhalt gebe, dem nicht das Prädikat der Reinheit und Apriorität zukäme. Dem wäre nur dann so, wenn das äußerlich wahrnehmende Bewußtsein ganz allgemein denken soviel hieße wie es ohne Einwirkung seitens wirklicher Dinge denken, wenn es also nicht zum Wesen desselben gehörte, im Kausalzusammenhange mit Anderem zu stehen, sinnlich affizirt zu sein. Ist es ihm dagegen wesentlich, ein Glied im Kausalnexus der Dinge und als solches sinnlich affizirt zu sein, so daß es ohne sinnliche Affektionen gar nicht dasein könnte, so ist es, inwiefern es wahrnehmendes ist, also durch sich selbst, auch empfindendes und verdankt nichtsdestoweniger sein Empfinden äußeren Einwirkungen. Die sinnliche Bestimmtheit der Körper gehört dann in ihrer Allgemeinheit zum reinen Bewußtseinsinhalte und ist dennoch Bewußtseinsinhalt nur durch Sinneserregung, während jede besondere sinnliche Bestimmtheit, jede Farbe, jeder Ton u. s. w. nicht zum reinen Bewußtseinsinhalte gehört, denn rein habe ich den Bewußtseinsinhalt insoweit genannt, als er der allgemeinen Form des Bewußtseins korrespondirt, derselben nothwendig anhängt, zu dieser allgemeinen Form aber würde nach der Annahme, daß es dem äußerlich wahrnehmenden Bewußtsein wesentlich sei, sinnlich affizirt zu sein, das Affizirt-sein in seiner Allgemeinheit, aber kein besonderes Affizirt-sein gehören.

Durch die Entwickelung des Begriffes des äußerlich wahrnehmenden Bewußtseins, die wir nunmehr zum Abschlusse gebracht haben, haben wir in zwei alten Streitfragen, die aber, soviel ich weiß, noch niemals bestimmt und scharf von einander getrennt worden sind, Partei ergriffen; wir haben uns gegen den Sensualismus auf die Seite des Intellektualismus, und gegen den Empirismus auf die Seite des Apriorismus gestellt und uns zugleich für eine bestimmte unter den Gestalten, in denen die Verbindung des Apriorismus mit dem Intellektualismus auftreten kann, entschieden. Lassen Sie uns zum Schlusse noch unser Ergebniß zu diesen Gegensätzen in Beziehung setzen.

Der Sensualismus meint alle Gestaltungen und Vorgänge des Bewußtseins als Erzeugnisse eines einzigen Vermögens, desjenigen der sinnlichen Empfindung, begreifen zu können. Wie, nach einem alten Vergleiche, eine ursprünglich leere Tafel sich unter der Einwirkung des Griffels mit allerlei Zeichen und Figuren in allerlei Stellungen und Verhältnissen bedeckt, so sollen der Seele, deren ganze Natur darin bestehe, von Dingen außer ihr affizirt werden und dadurch zu Empfindungen gelangen zu können, lediglich durch diese Affektionen ihre Wahrnehmungen von Dingen außer ihr, sowie auch, was uns aber hier nicht weiter interessirt, die Wahrnehmungen, die sie von ihren eigenen Zuständen und Verhaltungsweisen hat, und weiter die Vorstellungen der Einbildungskraft und des Gedächtnisses, die Begriffe, Urtheile und Schlüsse entstehen. Die Empfindungsinhalte sollen übrigens nicht, wie es nach jenem Vergleiche scheinen könnte, von außen her in die Seele hineingebracht werden, sondern die Art sein, wie die Seele gegen Einwirkungen reagirt, in der Seele selbst soll also die Ursache dafür liegen, daß sie auf gewisse Einwirkungen gerade mit Farbe-Empfindungen, auf andere mit Ton-Empfindungen u. s. w. antwortet. In seiner naivsten Gestalt rechnet der Sensualismus auch die Ausdehnung nebst allen primären Qualitäten sowie die Substanzen und die Kausalzusammenhänge zu dem Empfundenen, und damit ist dann seine Theorie der sinnlichen Wahrnehmung vollendet. Findet er dagegen, daß die Ausdehnung nicht zu dem ursprünglich Empfundenen gehöre und überhaupt nicht eigentlich empfunden werden könne, läßt er sich ferner von Locke

und Hume belehren, daß Substanzen und Kräfte mit Empfundenem gar keine Aehnlichkeit haben, daß sie zu dem Empfundenen hinzugemeint werden, so hilft er sich mit der Annahme, daß die Auffassung des Empfundenen als eines Räumlichen und wirkenden Substanzen Inhärirenden sich aus den Empfindungen entwickele, ohne daß darum der Seele ein anderes Vermögen als das der bloßen Empfindung zuzuschreiben sei. Aus Empfindungen, die in gewisser Weise in der Seele zusammen sind und in gewisser Weise auf einander folgen, soll jene Auffassung von selbst entstehen. Oder auch nur die Setzung von Substanzen und Kräften soll so entstehen, während die Ausdehnung zu dem ursprünglich Empfundenen gerechnet wird.

Es gehört nicht viel Scharfsinn dazu, die Unhaltbarkeit der sensualistischen Lehre in allen ihren Formen zu erkennen. Daß die Seele kein anderes Vermögen als das der sinnlichen Empfindung habe, heißt doch wohl nichts Anderes, als daß es in ihr weiter nichts geben könne als Empfindungen, mithin muß der Sensualist entweder bei der kindlichen Ansicht stehen bleiben, daß auch das Setzen von Substanzen und Kräften ein Empfinden sei, oder sich zu der ungereimten Leugnung dieses Setzens entschließen. Die Seele, die nur Empfindungen besitzt, kann eben nicht durch ihre Empfindungen noch etwas Anderes als Empfindungen besitzen. Sobald man zu den sinnlichen Impressionen noch etwas Anderes hinzukommen läßt, hat man den ursprünglichen Begriff der Seele verändert und eine über das bloße Empfangen und Besitzen von Impressionen hinausgehende ursprüngliche Weise des Bewußtseins angenommen. Wer einerseits behauptet, daß alle Vorstellungen Impressionen oder Kopien solcher seien, und andererseits von der Vorstellung der Substanz einräumt, daß sie weder das Eine noch das Andere sei, bewegt sich (abgesehen davon, daß auch nicht einmal Kopien von Impressionen in einer bloß empfindenden Seele sein könnten) in einem Widerspruche, der durch jene Lockeschen Redewendungen, daß der Begriff der Substanz ein solcher sei, den man gar nicht besitze, von dem man nur so rede, als ob man ihn besitze, daß er ein vorausgesetzter und geringen Nutzen gewährender Begriff sei, nicht beseitigt werden kann.

Man könnte den Sensualismus dadurch zu verbessern suchen, daß man der Seele eine eigenthümliche Natur zuschriebe, welche die Ursache davon sei, daß, wenn die Koexistenz und die Succession der Empfindungen in der Seele gewissen Bedingungen entspreche, sich aus den Empfindungen Neues entwickele, sich an dieselben allerlei, was nicht Empfindung sei, ansetze, und daß hierzu auch die Vorstellungen der Ausdehnung, der Substantialität und der Kausalität gehören. Mit dem Sensualismus würde diese Annahme der Seele zuerst nur die Eine Fähigkeit des Empfindens zugestehen, hernach aber aus den Empfindungen Anderes sich entwickeln lassen; ihr Unterschied vom Sensualismus bestände nur darin, daß sie zur Erklärung dieser Entwickelungsfähigkeit der Empfindungen eine eigenthümliche Beschaffenheit des Bodens, auf welchem dieselben wachsen, forderte. Oder auch so könnte man den Unterschied derselben vom Sensualismus bestimmen, daß dieser bei der Voraussetzung nur Eines Seelenvermögens, desjenigen des Empfindens, beharre und dieses Vermögen mittelst seiner ersten Erzeugnisse, der Empfindungen, allerlei hervorbringen lasse, was nicht Empfindung ist, sie dagegen dem Empfindungsvermögen noch ein zweites Vermögen hinzufüge, dessen Objekt das erste sei, indem es diesem die Kraft zu seinen über das bloße Empfinden hinausgehenden Leistungen verleihe. Diese Annahme ist in der That zur Grundlage einer nach allen Seiten hin ausgeführten Theorie gemacht worden, — von Herbart. Die Seele ist nach Herbart ein schlechthin einfaches als Qualität zu denkendes, übrigens gänzlich unbekanntes Wesen. Indem sie von anderen realen Wesen, mit denen sie zusammengeräth, in ihrem ruhigen Dasein gestört wird und sich gegen diese Störungen behauptet, entstehen in ihr die uns als Empfindungen bekannten Zustände. Infolge aber ihrer schlechthin einfachen Natur beeinflussen sich die auf jene Weise in ihr entstandenen mannigfaltigen Empfindungen, fördern und hemmen einander, gehen Verbindungen und Verschmelzungen ein und dergleichen, und diese Vorgänge gestalten sich, wie Herbart im Einzelnen nachzuweisen sucht, zu neuen von den Empfindungen verschiedenen Bewußtseinsweisen. Den Begriff des Seelenvermögens, wie er sich in der früheren Psychologie gestaltet hatte, verwarf Herbart, doch kann man, wenn man mit dem

Ausdrucke, die Seele besitze das Vermögen zu einer gewissen Verhaltungsweise, nichts Anderes sagen will, als daß ihre Natur ihr eine solche Verhaltungsweise gestatte und unter gewissen Umständen zur Nothwendigkeit mache, offenbar den Grundgedanken der Herbartschen Theorie auf den Ausdruck bringen, die Seele besitze zwei Grundvermögen, dasjenige, sich stören zu lassen und gegen die Störungen zu behaupten, d. i. des Empfindens, und das ihr mit ihrer Einfachheit verliehene, durch welches sie den Empfindungen die Kraft gebe, etwas von ihnen Verschiedenes, wie die Vorstellungen von Ausdehnung, Substantialität, Kausalität hervorzubringen.

Zur Kritik dieser Ergänzung des Sensualismus scheint mir die Bemerkung zu genügen, daß ein Vermögen, dem Empfindungsvermögen die Kraft zu anderen Leistungen als dem Empfinden zu verleihen, ein Vermögen des logisch Unmöglichen wäre. Wenn man, wie Herbart, zuerst von der Seele behauptet, daß sich in derselben nichts Anderes ereignen könne als Störung und Selbsterhaltung gegen die Störung, daß sie also nichts Anderes könne als empfinden, so kann man das Gesetz, welches sich Widersprechendes zu denken verbietet, nicht dadurch umgehen, daß man, statt neben das Vermögen des Empfindens ein zweites zu stellen, welches direkt Anderes als Empfindungen hervorbringt, ein solches zweites Vermögen einführt, welches dem ersten, dem des Empfindens, die Kraft verleiht, nun doch etwas zu leisten, was über das Empfinden hinausgeht. Ich will gern zugeben, daß in dem Vermögen des Empfindens in dem Sinne, in welchem Herbart es der Seele zuschreibt, dasjenige enthalten ist, mit den Empfindungen selbst allerlei Beziehungen zwischen denselben und allerlei an ihnen sich vollziehende Ereignisse, ein sich Gruppiren, Anziehen und Abstoßen, Kommen und Gehen, Wachsen und Abnehmen der Empfindungen in sich zu bergen. Aber diese Beziehungen und Ereignisse sind, wenn die Seele nur empfindet, weder Bewußtseinsweisen noch Bewußtseinsinhalte, weder Empfindungen noch Empfundenes, noch Vorstellungen oder Vorgestelltes anderer Art; sie sind in der Seele, ohne daß diese etwas von ihnen wüßte oder etwas durch sie wüßte. Sobald man sie als Bewußtseinsweisen faßt oder zu Inhalten von Bewußtseinsweisen werden

läßt, schreibt man der Seele ein Vermögen zu, welches nicht mehr in dem des Empfindens enthalten ist.

Der dem Sensualismus entgegengesetzten Ansicht, dem Intellektualismus, bieten sich mehrere Wege zum Versuche dar. Wenn derselbe zu dem Nicht=Empfindbaren auch die Ausdehnung rechnet, so kann er dem Empfindungsvermögen zwei weitere Vermögen, diejenigen des Anschauens und des Denkens, in der Weise hinzufügen, daß das Empfindungsvermögen gegenüber dem Anschauungsvermögen, dieses gegenüber dem Verstande selbständig und in sich abgeschlossen dasteht; er kann auch zwei Vermögen für ausreichend halten, indem er entweder das Empfinden dem Anschauungsvermögen oder das Anschauen dem Verstande zuweist; er kann endlich auch, wie der Sensualismus, mit Einem Vermögen auszukommen suchen, nämlich dem Verstande, indem er annimmt, daß das Setzen äußerer Substanzen nothwendig Setzen ausgedehnter Substanzen sei, also das Raum=setzen einschließe, und in dem Empfinden, welches den ausgedehnten Dingen die ihnen unentbehrlichen sekundären Qualitäten verleiht, eine Modifikation jenes denkenden Setzens erblickt, welche ihre Ursache in der Einwirkung seitens an sich seiender Dinge hat. Die zweite dieser vier Ansichten haben wir als diejenige Kants kennen gelernt und geprüft. Der letzten haben wir selbst geglaubt den Vorzug geben zu müssen. Jedoch haben wir es nicht für nöthig gehalten, von dem Begriffe des Bewußtseins zu demjenigen einer hinter dem Bewußtsein stehenden, ursprünglich unbewußten, nur mit dem Vermögen des Bewußtseins ausgerüsteten Seele überzugehen. Es genügte uns, zu bestimmen, daß das äußere Wahrnehmen in seiner Vollständigkeit Denken sei, und daß in diesem Denken das Anschauen nebst dem Empfinden als Seiten enthalten seien, daß es also kein Anschauen gebe außer im wahrnehmenden Denken und kein Empfinden außer im Anschauen.

Der Gegensatz zweitens des Empirismus und des Apriorismus (ich finde keinen anderen Namen als diesen, der die Kühnheit seiner Bildung nicht einmal dadurch rechtfertigt, daß er sich an den seines Gegentheiles einigermaßen passend anschlösse) betrifft die Beantwortung der Frage, ob das wahrnehmende Bewußtsein als solches (dadurch, daß es überhaupt wahrnehmendes Bewußtsein ist), d. i.

ob es a priori einen gewissen Inhalt habe, einen Inhalt mithin, der nothwendig zu ihm gehöre, oder ob es an und für sich völlig leer sei, sein ganzer Inhalt also ihm a posteriori zukomme, ihm mithin zufällig sei. Jenes behauptet der Apriorismus, dieses der Empirismus. Diese Begriffsbestimmungen weichen von den Kantischen ab. A posteriori nennt Kant den Inhalt des Bewußtseins insoweit, als wir ihn durch sinnliche Eindrücke empfangen, a priori insoweit, als ihn das Erkenntnißvermögen, durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt, aus sich selbst hergiebt; [5]) und hiernach würde der Empirismus die Lehre sein, daß das Bewußtsein seinen ganzen Inhalt, ohne jeden Rest, durch sinnliche Eindrücke empfange, der Apriorismus dagegen würde einen Inhaltsbestandtheil annehmen, den das Bewußtsein (das Erkenntnißvermögen) zu jenem Empfangenen aus sich selbst hinzufüge. Mir scheint diese Unterscheidung nicht zu genügen. Denn nach Kants eigener Ansicht über den Zusammenhang der sinnlichen Eindrücke und der Empfindungen empfängt in gewissem Sinne das Bewußtsein gar keinen Inhalt, sondern giebt seinen ganzen Inhalt, durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt, aus sich selbst her; es wird ja kein Empfundenes, keine Farbe, kein Ton, kein Duft u. s. w. durch die sinnlichen Eindrücke in die Seele hinübergeleitet, als ob es vorher außerhalb derselben existirt hätte, alle Empfindungen entstehen vielmehr sammt ihren Inhalten erst in der Seele und haben mit den sie verursachenden Reizen nicht die mindeste Aehnlichkeit. Kants Bestimmungen bedürfen also einer Erklärung, wie der Gegensatz des Empfangens und des aus sich selbst Hergebens gemeint sei. Ich vermag hier aber keinen anderen Gegensatz von Bedeutung zu finden als den vorhin angegebenen, den Gegensatz zwischen dem Bewußtsein, inwiefern es überhaupt Bewußtsein ist (durch den ganz allgemeinen Begriff des Bewußtseins gedacht wird), und dem auf eine ihm selbst zufällige Weise modifizirten Bewußtsein, nebst dem aus diesem entspringenden des Inhaltes, den das Bewußtsein durch seine allgemeine Bewußtseins-Natur, durch die Bewußtseins-Form überhaupt hat, und desjenigen, der zu einer bestimmten Zeit mit der individuellen Eigenthümlichkeit eines Bewußtseins und derjenigen Bestimmtheit, welche demselben nur während jener Zeit zukommt, verknüpft ist.

Soweit daher der Inhalt jener Art ist, nenne ich ihn a priori oder rein, und dasjenige in ihm, was nicht a priori ist, a posteriori. Eine Erklärung des Sinnes der Kantischen Definitionen ist dies freilich nicht. Nach Kant kann, wie seine Lehre von der Anschauung zeigt, den Charakter der Apriorität auch ein solcher Inhalt besitzen, der für das Bewußtsein als solches zufällig ist, denn einerseits gilt ihm der Raum für ein a priori Angeschautes, andererseits aber soll es doch nur von dem menschlichen Anschauungsvermögen gewiß sein, daß es alles Empfundene in die Form des Raumes aufnimmt, es sollen andere anschauende Wesen denkbar sein, welche keinen Raum kennen. Da aber auch alle sinnlichen Empfindungen Erzeugnisse des Bewußtseins (des Erkenntniß- oder bestimmter des Anschauungsvermögens) und außerhalb desselben nichts sind, so ist nicht einzusehen, wie sich die Art, auf welche das Anschauungsvermögen die empfundenen Qualitäten, und diejenige, auf welche es den Raum besitzt, von einander unterscheiden, es müßte denn sein, daß, während die Empfindungen erst infolge von Reizen entstehen, das Anschauen des Raumes nicht bloß dem Vermögen, sondern der Wirklichkeit nach allen Reizungen vorhergehen solle, eine Annahme, die jedoch, wenn sie auch durch manche Ausdrücke Kants begünstigt wird, durch die Anfangsworte der Kritik der reinen Vernunft, daß nämlich das Erkenntnißvermögen erst durch sinnliche Affektionen zur Ausübung erweckt werde, sowie durch die Definition des apriorischen Inhaltes, daß das Erkenntnißvermögen, ihn aus sich selbst herzugeben, durch sinnliche Eindrücke veranlaßt werde, ausgeschlossen ist, auch einen für die Erkenntnißlehre ganz gleichgültigen Unterschied (denn ein solcher wäre der zwischen dem Bereitliegen des fertigen Raumes im Anschauungsvermögen und der in der Natur des Anschauungsvermögens begründeten Nothwendigkeit, auf Reize mit Raum-Anschauung zu antworten) mit dem so folgenreichen des a priori und des a posteriori Angeschauten identifiziren würde.

Die Wahrheit des Apriorismus und die Unwahrheit des Empirismus ergeben sich für uns aus unserem Nachweise eines bestimmten Inhaltes, der dem äußerlich wahrnehmenden Bewußtsein als solchem eigen ist. Das Bewußtsein, haben wir gefunden, ist als äußerlich wahrnehmendes ein Setzen ausgedehnter, durch

Empfindungsinhalte bestimmter Substanzen, mit sekundären Qualitäten behafteter Körper. Solches ist es aber nicht zufällig, sondern dadurch, daß es überhaupt äußerlich wahrnehmendes Bewußtsein ist. Der Begriff des äußerlich wahrnehmenden Bewußtseins ist mit demjenigen des Setzens sinnlich bestimmter Körper identisch. Wir können nicht etwa einen allgemeineren Begriff des Bewußtseins dadurch bilden, daß wir dasjenige, was seinen Gegenstand ausmacht, ganz unbestimmt lassen. Indem wir ein äußerlich wahrnehmendes Bewußtsein denken, denken wir sinnlich bestimmte Körper mit, wie wir umgekehrt, wenn wir einen sinnlich bestimmten Körper denken, ein ihn wahrnehmendes Bewußtsein mitdenken. Mithin ist dasjenige, was den Inhalt des Begriffes des sinnlich bestimmten Körpers überhaupt bildet, ein reiner Bewußtseinsinhalt, ein Inhalt a priori.

Der Beweis für den Apriorismus läßt sich aber auch ohne die Kenntniß dessen, worin der reine Bewußtseinsinhalt besteht, führen. Er ergiebt sich schon aus der Zusammengehörigkeit der Begriffe des Bewußtseins und des Inhaltes. Denn gehört es zur Natur des Bewußtseins, einen Inhalt zu haben, widerspricht sich die Annahme eines leeren Bewußtseins, eines solchen, welches Bewußtsein von nichts wäre, selbst, so hat eben jedes Bewußtsein als solches dadurch, daß es überhaupt Bewußtsein ist, einen Inhalt, nämlich in dem, was allen bestimmten einzelnen Inhalten gemeinsam ist und sie zu demjenigen macht, was sie sind, zu Inhalten, während der besondere Inhalt, den ein individuelles Bewußtsein zu einer gewissen Zeit hat, in derselben Weise untrennbar verknüpft ist mit der individuellen Eigenthümlichkeit dieses Bewußtseins in derjenigen bestimmten Gestalt, welche dieselbe für die betreffende Zeit angenommen hat. Es wäre ein unhaltbarer Einwand, wenn man sagen wollte, jedes Bewußtsein beziehe sich zwar, inwiefern es Bewußtsein überhaupt sei, auf einen Inhalt überhaupt, aber das Inhalt-sein überhaupt bedeute lediglich eine Relation zu einem Bewußtsein, nicht dazu noch etwas, was in einem bestimmten in dieser Relation stehenden Inhalte angetroffen werden könne, es werde also in dem allgemeinen Begriffe des Bewußtseins nur so zu sagen die noch leere Stelle für einen Inhalt mitgedacht. Denn dächte man in der That den allgemeinen Begriff des Bewußtseins so, so wäre

derselbe der Begriff des leeren Bewußtseins, dieser aber widerspricht sich. Die Relation zum Bewußtsein, welche das Wort Inhalt-sein bezeichnet, verlangt als eine Relation bestimmter Art zwei bestimmte Beziehungspunkte, auf der einen Seite ein Bewußtsein, auf der anderen etwas, was Inhalt ist, und eben so wenig, wie man diese Relation in Gedanken festhalten kann, wenn man den ersten dieser Beziehungspunkte unbesetzt läßt, statt des Bewußtseins bloß eine leere Stelle denkend, die von einem Bewußtsein, aber auch von etwas Anderem, eingenommen werden könnte, kann man es, wenn man mit dem zweiten Beziehungspunkte, dem des Inhaltes, so verfährt. Man kann dadurch über die bestimmte zwischen dem Bewußtsein und seinem Inhalte bestehende Relation verallgemeinernd hinausgehen, daß man von der Eigenthümlichkeit der beiden aufeinander Bezogenen, der Bewußtseinsform und des Inhaltes, abstrahirt; man erhält auf diese Weise den Begriff der Relation überhaupt; aber keine Logik vermag Anweisung zu geben, wie man einen der beiden Beziehungspunkte in seiner Bestimmtheit festhalten kann, während man von der Bestimmtheit des anderen abstrahirt.

Nachdem wir die Begriffe einerseits des Sensualismus und des Intellektualismus, andererseits des Empirismus und des Apriorismus festgestellt haben, ist es ohne Weiteres klar, daß jedes Glied des einen dieser Gegensätze mit jedem Gliede des anderen verbunden werden kann, daß man also zwischen vier Ansichten über die Natur der äußeren Wahrnehmung die Wahl hat. Der Sensualismus, der das äußerlich wahrnehmende Bewußtsein (und das Bewußtsein überhaupt) mit dem sinnlich empfindenden identifizirt, ist empiristisch, wenn er alles Empfundene, ohne auch nur den kleinsten Rest als einen dem empfindenden Bewußtsein zufälligen Inhalt betrachtet, also der allgemeinen Form dieses Bewußtseins nicht den mindesten Einfluß auf den Inhalt zugesteht, aprioristisch dagegen, wenn er annimmt, daß alles Empfundene, eben weil es Empfundenes ist, in einem Allgemeinsten übereinstimmen, daß m. a. W. in jedem Empfundenen ein Allgemeines enthalten sein müsse als die Bedingung der Möglichkeit für dasselbe, Empfundenes, Inhalt eines empfindenden Bewußtseins zu sein, also ein dem empfindenden Bewußtsein nothwendiger Inhalt, daß demnach nicht bloß die verschiedenen Farben,

wie Roth, Grün, Blau, Weiß, trotz ihrer Verschiedenheit doch noch ein Gemeinsames besitzen müssen, und ebenso alle Töne unter sich, alle Geschmäcke u. s. w., sondern daß auch zwischen einer Farbe, einem Tone, einem Geschmacke u. s. w. noch eine gewisse Aehnlichkeit bestehe, ohne die sie nicht in der ihnen gemeinsamen Relation zum Bewußtsein, dem Empfunden-sein, übereinstimmen könnten. Von dem empiristischen Sensualismus unterscheidet sich der empiristische Intellektualismus dadurch, daß er das äußere Wahrnehmen nicht im Empfinden aufgehen läßt, stimmt aber mit demselben darin überein, daß das wahrnehmende Bewußtsein, inwiefern es ganz allgemein als solches betrachtet werde, leeres Bewußtsein sei. Wenn wir also dahingestellt sein lassen, welche Bedeutung er dem Anschauen beimißt, so nimmt er (um in der Sprache derer zu reden, welche alle Erkenntnisse über das Bewußtsein in solche über eine hinter dem Bewußtsein stehende mit dem Vermögen des Bewußtseins ausgerüstete Seele umsetzen zu müssen glauben) ein von dem Empfindungsvermögen verschiedenes Denkvermögen an, sei es, daß dasselbe dem Empfindungsvermögen zur Seite stehen, sei es, daß es dieses in sich einschließen soll, meint aber, daß Alles, was dieses Denkvermögen denke, ihm selbst zufällig sei, daß also, wenn das Denkvermögen sich im Setzen von Substanzen und Kräften äußere, die Ursachen dafür nicht in ihm selbst, sondern lediglich in gewissen Weisen der Koexistenz und der Succession der empfundenen Qualitäten zu suchen sei. Die Verbindung endlich des Apriorismus mit dem Intellektualismus, die Ansicht, für welche ich Sie gewonnen zu haben hoffe, nochmals zu beschreiben, wäre überflüssig.

Anmerkungen.

1) Man vergleiche hierzu wie zu dem Folgenden des Verf. Grundprobleme der Logik, S. 11 ff.

2) Kritik der reinen Vernunft, § 10.

3) S. 77.

4) Daß die Empfindung als solche zum reinen Bewußtseinsinhalte gehört, aber keine Empfindung in ihrer Bestimmtheit, lehrte auch Fichte, wie z. B. aus Werke, Bd. 1, S. 489 (Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre) zu ersehen.

5) Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., Einleitung I.

Siebente Vorlesung.

Das Sein und die äußere Wahrnehmung.

Nach der ausführlichen Untersuchung der Natur des äußerlich wahrnehmenden Bewußtseins, die wir gestern zu Ende gebracht haben, wird es uns leicht sein, die dritte und letzte der Fragen, in welche sich diejenige nach der Wahrheit dieses Bewußtseins zerlegt, soweit zu beantworten, als sie vor ihrer Verbindung mit der gleichen das innere Wahrnehmen betreffenden beantwortbar ist. Das äußere Wahrnehmen — so lautete das erste Ergebniß unserer Kritik — hat insofern, als es Empfinden ist, keine Wahrheit; die Empfindungsinhalte, die sekundären Qualitäten, sind weder selbst noch bilden sie ein Seiendes ab. Auch inwiefern es Anschauen ist — so lautete das zweite Ergebniß — kann das äußere Wahrnehmen seinen Anspruch, uns Seiendes kund zu thun, nicht aufrecht erhalten; die bestimmten primären Qualitäten, die wir anschauen, sind weder selbst Eigenschaften an sich seiender Dinge noch solchen irgendwie ähnlich, und auch der Raum, der ihre Voraussetzung bildet, ist ein durchaus Subjektives. Diesen beiden Sätzen werden wir jetzt nicht zögern, den dritten hinzuzufügen, daß auch das, was das Denken zu dem Empfundenen und Angeschauten hinzuthut, nicht sei, daß die Substanzen, welche das wahrnehmende Denken den sekundären und primären Qualitäten unterlegt, ein bloß Gemeintes seien, dem kein Wirkliches entspreche, daß also die gesammte Körperwelt eine Welt des Scheines sei, die auch nicht den kleinsten realen Kern enthalte, obwohl (was ferner zu erwägen sein wird) an sich seiende Dinge die Ursachen davon sein mögen, daß uns Dinge außer uns überhaupt und daß sie uns in solchen Bestimmtheiten und Zusammenhängen, wie sie es thun, erscheinen.

Zum Beweise genügt es, daran zu erinnern, daß dem Begriffe des Körpers sein ganzer Inhalt verloren geht, wenn von der Ausdehnung abstrahirt wird, denn hieraus folgt, daß, wenn die Ausdehnung nicht ist, auch die Materie nicht sein kann. Oder, um dies noch etwas anders auszudrücken, die Materie eines Körpers bedeutet dem Wahrnehmenden nichts weiter als den Träger der angeschauten (sekundären und primären) Qualitäten, der diesen den Halt verleihe, dessen sie bedürfen, wenn das Wahrnehmen sich von ihnen abwendet, den Halt, vermöge dessen ihnen das Sein bleibe, wenn ihnen das Wahrgenommen-werden verloren gehe; daher ist mit dem Beweise für das Nicht-sein der angeschauten Qualitäten auch derjenige für das Nicht-sein der Materie als desjenigen, dessen Sein zugleich das Sein jener Qualitäten sein würde, geliefert. Nach diesem Argumente richtet sich schon der natürliche Verstand. Denn wer z. B. erkannt hat, daß eine Farbe, die er sieht, etwa indem er in einen Spiegel blickt, nicht existirt, zweifelt nicht mehr daran, daß auch der Körper nicht existirt, den er zu der empfundenen Farbe, indem er sie empfindet, hinzudenkt, und wer umgekehrt die Gewißheit zu haben glaubt, daß das Stück Materie, auf welches er eine Farbe bezieht, die er empfindet, wirklich existire und der empfundenen Farbe wirklich subsistire, ist auch der Existenz dieser Farbe gewiß.

Es könnte eingewandt werden, daß man, wenn man im Begriffe des Körpers von allen primären und sekundären Qualitäten, also auch von der Ausdehnung, abstrahire, zwar nichts Perzeptibeles, mithin, da aller Inhalt des Vorstellens dem Perzipiren entnommen werde, nichts Vorstellbares übrig behalte, aber doch einen Gegenstand des bloßen begrifflichen Denkens, und dieses sei die Materie an und für sich. Für das wahrnehmende Bewußtsein freilich, welchem die Materie allerlei Inhalte, primäre und sekundäre Qualitäten, in der Weise darbiete, daß sie sich selbst hinter dieselben zurückziehe, würde die Materie selbst verschwinden, wenn jene Inhalte verschwänden, für denjenigen aber, der über das Wahrgenommene nachdenke, bleibe nach Abstraktion von allen Qualitäten, welche die Materie tragen solle, etwas übrig, zwar nicht ein wirklich diese Qualitäten tragendes, aber doch ein etwas, welches im wahr-

nehmenden Bewußtsein den Schein hervorrufe, daß es dieselben trage. Es bleibe übrig ein völlig unbestimmtes Prinzip, ein dem perzipirenden Bewußtsein schlechthin Undurchdringliches und Unzugängliches, ein Reales, daran das perzipirende Bewußtsein eine unübersteigliche Schranke finde, welches Allem, woran dieses Bewußtsein und mithin auch das Vorstellen und Denken etwas haben könnte, entgegengesetzt sei, wie die Finsterniß dem Lichte, ein das Erkennen und Wissen völlig von sich Ausschließendes, ein absolut Irrationales, ein Etwas, welches nicht nur wir nicht kennen und nicht kennen können, sondern an welchem es auch gar nichts zu kennen gebe. Ich erwidere auf diesen Einwand, daß ein Etwas, dessen Natur nicht nur uns gänzlich unbekannt wäre, sondern welches gar keine Natur hätte, die geeignet wäre, Objekt eines Kennens zu werden, ein gänzlich unbestimmtes Etwas, gar nicht Etwas sondern Nichts wäre. Wodurch unterschiede es sich denn wohl vom Nichts? Auch das Nichts ist allem Vorstellbaren absolut entgegengesetzt, gleichsam ein Prinzip der Finsterniß, ein alles Erkennen und Wissen Ausschließendes, dem perzipirenden und überhaupt dem vorstellenden Bewußtsein undurchdringlich und unnahbar. Schreibt man dem unbestimmten Etwas eine positive Natur zu, durch welche es sich vom Nichts unterscheide, so macht man es wieder zu einem Vorstellbaren, denn was könnte der Ausdruck, ein Etwas habe eine positive oder, was dasselbe heißt, eine bestimmte Natur, wohl anders bedeuten, als es sei ein Etwas, welches sich in Beziehung auf das Vorstellen nicht wie das Nichts verhalte, sondern demselben einen Inhalt darzubieten im Stande sei, so zu sagen, darauf warte, vorgestellt oder bestimmter, perzipirt zu werden? Es wäre überflüssig, noch hinzuzufügen, daß nun nicht etwa gesagt werden kann, so bleibe denn, wenn man von der Ausdehnung im Begriffe des Körpers abstrahire, eben das Nichts oder ein Nichts übrig, als ob es zwei Arten des Realen gäbe, das Etwas und das Nichts, und als ob das Letztere, unsere Sinne affizirend, in uns die Wahrnehmung ausgedehnter Dinge hervorriefe. Nicht das Nichts oder ein Nichts bleibt übrig, sondern nichts.

Blicken wir auf den Gedankengang, der uns zu dem nunmehr erreichten Punkte geführt hat, zurück, so wird uns der Zusammenhang zwischen der Lehre von der Subjektivität des Empfindens mit derjenigen von der Subjektivität des ganzen äußeren Wahrnehmens der besonderen Beachtung werth erscheinen. Wer zugiebt, daß das Empfundene, die sekundären Qualitäten, nicht sei, und sich des gleichen Zugeständnisses bezüglich des Angeschauten, des Raumes mit den primären Qualitäten, sowie des hinzu Gedachten, der Materie mit ihren Kräften, weigert, widerspricht sich selbst, denn es ist die Natur des Raumes und der primären Qualitäten, der sekundären Qualitäten zu ihrer Bestimmung zu bedürfen, und die Natur der Materie, ausgedehnt zu sein, so daß mit den sekundären Qualitäten auch der Raum und die Materie aufgehoben sind. Es liegt nun nahe, auch noch den umgekehrten Weg in der Begründung des Idealismus zu versuchen, also zu versuchen, ob sich nicht zuerst darthun lasse, daß die Materie nicht existiren könne, woraus dann folgen würde, daß auch der Raum mit den primären Qualitäten und weiter die sekundären Qualitäten bloßer Schein seien. Um so näher liegt dieser Versuch, als wir schon früher gesehen haben, daß der erste Theil unserer Beweisführung sich umkehren läßt, da man die bloße Phänomenalität des Angeschauten darthun kann, ohne diejenige des Empfundenen vorauszusetzen, also nicht bloß von der Erkenntniß dieser zu der Erkenntniß jener fortschreiten, sondern sich auch in der umgekehrten Richtung bewegen kann.

Es ist in der That leicht, das Nicht-sein der Materie unabhängig von den Gründen für die Subjektivität des Empfundenen und des Angeschauten zu beweisen. Man braucht nur den Begriff der Materie zu zergliedern oder, was dasselbe heißt, sich klar zu machen, was man damit meint, wenn man im wahrnehmenden Denken dem Empfundenen und Angeschauten Stoffe unterlegt. Denn dieser Begriff widerspricht sich. Wir verstehen unter der Materie, dem Stoffe eines Körpers, dasjenige, was zu dem Körper außer den von ihm prädizirbaren Bestimmtheiten gehört und den Körper erst zu einem Objekte macht, von dem überhaupt Bestimmtheiten prädizirt werden können. Die Materie müßte also übrig bleiben, wenn von allen Bestimmtheiten der Körper, auch der Aus-

dehnung, abstrahirt wird. Sie müßte demnach sein, was wir so eben beschrieben als ein gänzlich unbestimmtes, unvorstellbares Etwas, ein alles Perzipiren, Kennen und Wissen ausschließendes Prinzip. Von dem Gedanken eines solchen Etwas aber haben wir bereits gezeigt, daß er einen Widerspruch enthält, daß er der Gedanke ist eines Etwas, welches nicht Etwas, sondern Nichts ist. Schon Plato scheint diesen Widerspruch erkannt zu haben, als er die Materie als ein μὴ ὄν bezeichnete und das sie zum Empfundenen und Angeschauten hinzufügende Denken ein illegitimes nannte.[1]) Auch in der richtigen Beschreibung, die Locke vom Begriffe der Materie gab,[2]) daß sie sei ein Etwas, man wisse nicht was, ein Träger der empfundenen Qualitäten, man wisse nicht welcher, tritt derselbe deutlich genug hervor.

Ein Widerspruch tritt uns auch dann im Begriffe der Materie entgegen, wenn wir erwägen, daß die Zahl einer Vielheit von Dingen die Zahl ihrer Substanzen, die Einheit jedes Dinges also die Einheit seiner Substanz ist, und daß so auch jedes materielle Ding durch die Materie, aus welcher es besteht, Eines sein müßte, daß aber die Materie, deren Grundeigenschaft die Ausdehnung ist, die mithin in jedem ihrer Stücke aus Theilen besteht, nicht als der Inbegriff vieler Substanzen, deren jede eine wirkliche Einheit wäre, gedacht werden kann. Nehmen wir einen beliebigen Körper, den wir wahrnehmend als etwas setzen, was an sich Eines ist und nicht bloß eine Zusammenfassung von Vielem in unserem Bewußtsein, einen bestimmt abgegrenzten Stein oder ein Haus oder einen Baum oder einen Thierleib. Wäre der Stein wirklich Ein Ding, so wäre seine Substanz Eine, also dürfte die Materie, aus welcher er besteht, entweder keine Theile haben oder ihre Theile müßten in einem Ganzen vereinigt sein, welches nicht ein bloßes Resultat unseres zusammenfassenden Denkens wäre, sondern unabhängig von unserem Denken wirklich existirte, und welches, als die Eine Substanz des ganzen Steines, Materie wäre gleich den Theilen. Die Materie des Steines besteht aber aus Theilen und wird, wenn eine hinreichend starke Kraft auf sie einwirkt, wirklich in solche zerlegt, und andererseits ist nichts in ihr zu entdecken, was die Theile zu einem Ganzen verbände, denn wenn dieselben auch

lückenlos zusammenhängen und von den umgebenden Körpern durch einen leeren Zwischenraum getrennt sein sollten, so sind sie doch außer einander, jedes für sich, und es verbindet sie weder die Materie, aus der sie selbst bestehen, zu einem Ganzen, noch schwebt über dieser Materie eine zweite, welche sich in die Theile der ersten, selbst ungetheilt bleibend, gliederte. Die Zusammenfassung der Theile des Steines zu einem Ganzen hat also nicht minder ihren Ort nur in dem Denken des Wahrnehmenden als die Zusammenfassung der Bäume eines Waldes, der Thiere einer Heerde, der Sterne eines Sternbildes. Ein Stein ist ebenso wenig wirklich Ein Ding, Ein reales Individuum, wie ein Wald oder eine Heerde oder ein Sternbild. Genau dieselbe Erwägung wäre der Ansicht entgegenzuhalten, daß ein Erzeugniß menschlicher Kunstthätigkeit, z. B. ein Haus, oder daß ein Organismus eine wirkliche Einheit sei. Denn diejenige Einheit, welche ein Körper durch die Zusammenstimmung seiner Theile zu einem Zwecke oder zu einem ästhetischen Eindrucke oder zu irgend einer Bedeutung besäße, die, mit Aristoteles zu reden, in seiner Form beruhende Einheit, könnte doch nur dann eine wirkliche objektive sein, wenn der Körper der Materie nach wirklich existirte, und um wirklich zu existiren, müßte er der Materie nach, müßte er als Körper entweder selbst eine wirkliche Einheit oder aus wirklich einheitlichen Körpern zusammengesetzt sein. Also auch wer mit Aristoteles in den Formen der Kunstprodukte und der Organismen einheitliche substantielle Prinzipien, welche als gestaltende Mächte in die Materie hineingelegt seien, erblicken zu dürfen glaubt, ist damit nicht der Aufgabe überhoben, nachzuweisen, daß ein Körper durch seine Materie eine wirkliche Einheit sein könne, und für diesen Nachweis wäre der Unterschied zwischen planmäßig gestalteten Körpern, wie einem Hause oder einem Baume oder einem Thierleibe, und zufällig abgegrenzten, wie einem Steine, ohne jede Bedeutung. Es bliebe nun noch der Versuch übrig, sich mit der Atomistik alle Körper als aus Elementen zusammengesetzt zu denken, welche nicht mehr getheilt werden können. Aber es ist leicht einzusehen, daß auch das Atom nicht als wirkliche Einheit gedacht werden kann. Denn wie klein es auch ist, so ist doch jedes Atom als ein materielles Ding

noch ausgedehnt, und ist es ausgedehnt, so besteht es ebenso wie der Raum, den es einnimmt, aus Theilen, und wenn auch diese Theile so fest an einander haften, daß sie durch keine Naturkraft und keine Vereinigung von Naturkräften von einander getrennt werden können, so bilden sie doch gerade so wie die Theile des Steines, von welchem wir vorhin sprachen, nur in dem sie zusammenfassenden Denken ein Ganzes, eine Einheit, in ihnen selbst giebt es nichts, wodurch das zusammenfassende Denken ersetzt würde. Wer endlich mit Boscovich seine Zuflucht zu unausgedehnten punktuellen Atomen nehmen wollte, würde damit die Realität der Materie preisgeben, denn solche Atome wären immateriell und könnten zwar vielleicht den Schein von Materie hervorbringen, aber nicht sich wirklich zu einem materiellen Dinge zusammensetzen.

Mit diesem zweiten Nachweise eines Widerspruches im Begriffe der Materie muß übrigens, damit er dasselbe wie der erste leiste, der Satz verbunden werden, daß, wenn man im Begriffe der Materie von der Ausdehnung zu abstrahiren suche, um die Materie als das allen ihren Accidentien zu Grunde Liegende für sich zu denken, nichts übrig bleibe. Denn da er sich gerade an die Ausdehnung der Materie hält, vermag er für sich allein nur die Folgerung zu begründen, daß die ausgedehnte Materie nicht existire, ließe also noch die Möglichkeit offen, daß die Ausdehnung nur die Erscheinungsform einer an sich unausgedehnten Materie (eines hinter der Ausdehnung verborgenen Prinzips) für die sinnliche Wahrnehmung sei, daß also in den wahrgenommenen Dingen, wenn auch Alles, was von ihnen empfunden und angeschaut werde, nicht wirklich sei, doch ein an sich Seiendes seinem bloßen Sein nach wahrgenommen werde.

Mit der Leugnung der Existenz der Materie haben wir die letzte der das äußere Wahrnehmen betreffenden Fragen noch nicht vollständig beantwortet. Nichts von demjenigen, was wir äußerlich wahrnehmen, ist, und es giebt auch nichts, was dem äußerlich Wahrgenommenen irgendwie ähnlich wäre; die Qualitäten, die wir empfinden, scheinen nur zu sein, dasselbe gilt vom Raum, und die Materie, welche wir zu dem im Raume Erscheinenden als seinen

Träger hinzudenken, ist eine sich selbst widersprechende Meinung; wir nehmen auch nicht ein an sich Unausgedehntes, welches seine wahre Natur hinter dem Empfundenen und Angeschauten verbürge, seinem bloßen Sein nach wahr, vielmehr ist das Wahrgenommene ein bloßer gar keinem Seienden anhaftender Schein. Dieses Ergebniß unserer bisherigen Untersuchung darf aber nicht mit der Behauptung verwechselt werden, daß es keine an sich seienden Dinge gebe, welche dadurch, daß sie uns affiziren, den Schein einer Körperwelt in uns hervorrufen. Denn es ist klar, daß, wenn es solche Ursachen unserer Wahrnehmungen außer uns giebt, dieselben doch in keiner Weise selbst von uns wahrgenommen werden, auch nicht ihrem bloßen Sein nach, daß ebenso wenig, wie ihre Beschaffenheit mit der Beschaffenheit, ihr Sein mit dem Sein unserer Wahrnehmungsobjekte zusammenfällt. Wenn das äußere Wahrnehmen darin bestände, daß wir uns subjektiver Zustände, welche von äußeren Dingen in uns gewirkt wären, als unserer subjektiven Zustände bewußt würden und überlegten, daß dieselben wohl Wirkungen außer uns seiender Dinge auf uns sein möchten, so könnte man sagen, daß wir diese unbekannten an sich seienden Dinge ihrem Sein nach dächten, aber das Wahrnehmen ist kein solches Ueberlegen, es ist kein Denken völlig außerhalb unseres Bewußtseins seiender Ursachen unserer Bewußtseinszustände, sondern ein Setzen von Dingen, deren Substanzen zwar außer uns seien, die aber mit ihren Accidentien in unser Bewußtsein hineinragen, und diese wahrgenommenen Dinge haben mit den Ursachen, die wir, über unsere Wahrnehmungen nachdenkend, für dieselben glauben annehmen zu müssen, nichts gemein. Giebt es Dinge, welche die Ursachen unserer Wahrnehmungen sind, so mögen wir freilich mit Leibniz von den wahrgenommenen Objekten sagen, sie seien zwar phaenomena, aber phaenomena bene fundata, jedoch nicht in dem Sinne, als ob in ihnen auch nur das Mindeste zugleich Phänomenale und Reale enthalten wäre. Es ist auch nichts dagegen einzuwenden, die Wahrnehmungsobjekte Erscheinungen an sich seiender Dinge zu nennen, nur darf man diesem Ausdrucke nicht die Deutung geben, daß sich die Dinge an sich zwar für unser Wahrnehmen ganz und gar verstellten, daß aber doch sie selbst die Objekte seien, die wir wahrnehmen, oder umgekehrt,

daß die Wahrnehmungsobjekte an sich existiren, wenn auch in ganz anderen Beschaffenheiten als den wahrgenommenen. Zum Abschlusse unserer bisherigen Untersuchungen über das äußere Wahrnehmen haben wir demnach noch den Gedanken außer uns seiender Ursachen unserer Wahrnehmungen zu prüfen.

Es ist eine seit dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft viel verhandelte Frage, der wir uns hiermit zuwenden. Die Kritik der reinen Vernunft selbst legt diese Annahme zu Grunde, wenn sie dieselbe auch im Verlaufe ihrer Untersuchungen mehrmals für problematisch erklärt. Sie leugnet, wenn auch die ungenaue, der Auffassung des natürlichen Verstandes sich möglichst anbequemende Ausdrucksweise einiger Ausführungen ein Mißverständniß in diesem Punkte zu veranlassen geeignet ist, mit Entschiedenheit (wie sie sich denn auch auf das Gründlichste widersprechen würde, wenn sie es nicht thäte), daß die Objekte unserer äußeren Wahrnehmungen unsere Sinne affiziren, daß also diese Objekte selbst Dinge an sich seien, die nur für die Wahrnehmung ihre wirkliche Beschaffenheit ganz und gar hinter Schein verbergen; sie leugnet, daß ein unausgedehntes Etwas, indem es uns affizire, sich uns als ein ausgedehntes, dem die Empfindungsinhalte als Qualitäten inhäriren, darstelle. Gleichwohl behauptet sie, daß an sich seiende Dinge außer uns uns affiziren und dadurch Empfindungen in uns hervorrufen, zu deren Inhalten wir, nachdem wir sie in die a priori in unserem Gemüthe bereit liegende Anschauungsform des Raumes aufgenommen haben, eine den Raum erfüllende Substanz hinzudenken. Ihr Begriff des Dinges an sich ist also, soweit er der Lehre von der äußeren Wahrnehmung angehört, genau derselbe, den wir in nähere Erwägung ziehen wollen.[3])

Kants Annahme an sich seiender Ursachen unserer Empfindungen ist zunächst (so von G. E. Schulze, Jacobi, Fichte)[4]) mit dem Einwande bekämpft worden, daß wir nach seiner eigenen Lehre Zusammenhänge von Ursachen und Wirkungen nur innerhalb der Erscheinungswelt anzunehmen berechtigt seien, also nicht von den Empfindungen auf nicht erscheinende, sondern an sich seiende Ursachen derselben schließen dürfen. Kant habe das, was der Verstand zu dem Angeschauten hinzudenke, die Inhalte der reinen Verstandes-

begriffe, die Kategorien, also auch die Kausalität, gleich demjenigen, was das Anschauungsvermögen zu dem Empfundenen hinzuthue, dem Raume, für eine bloße Form der Erscheinungen erklärt, so daß man die Dinge an sich ebenso wenig als Ursachen wie als etwas Räumliches denken dürfe. Wäre dies richtig, so verstieße die Annahme von Dingen an sich überhaupt, gleichviel, ob sie dieselben als Ursachen der Empfindungen bestimmte oder ob sie ihnen jeden Zusammenhang mit uns abspräche, gleichviel auch, ob sie sich auf einen Schluß von der Wirkung auf die Ursache gründete, oder ob sie eine andere Quelle ihrer Gewißheit angäbe, gegen die Lehre von der Geltung der Kategorien. Denn die an sich seienden Dinge sollen doch eben *sein*, an sich sein heißt nichts Anderes als sein im Gegensatze zu dem zu sein Scheinen für die Wahrnehmung, und auch das Sein gehört zu demjenigen, was nach Kant der Verstand zu dem Angeschauten hinzudenkt, ist eine Kategorie. Allein, daß die Kategorien nur die Bedeutung von Formen der Erscheinung haben, ist so wenig Kants Lehre, daß er ihnen diese Bedeutung überhaupt nicht beimißt. Oder sollte Kant von den Erscheinungen, die doch ihrem Begriffe nach nicht sind, sondern nur zu sein scheinen, gelehrt haben, daß sie seien in dem Sinne, in welchem dieses Wort ein vom Verstande, unabhängig von der sinnlichen Anschauung, Gedachtes bezeichnet, in dem eigentlichen und strengen Sinne? Definirt er nicht vielmehr dieses Sein, welches die Wahrnehmung dem, was in Wahrheit nur Erscheinung ist, beilegt, als Zusammenhang mit der Empfindung? Sollte er ferner die Raumerfüllung für identisch gehalten haben mit der Substantialität, deren Begriff der Verstand rein durch sich selbst besitzt? Sollte die Regelmäßigkeit in der Aufeinanderfolge der Erscheinungen, welche nach ihm der in der sinnlichen Wahrnehmung thätige Verstand für Kausalität nimmt, ihm für Kausalität in dem Sinne des reinen Verstandesbegriffes gelten, sollte ihm entgangen sein, was jedes Kind weiß, daß Kausalität eine *innere* Verknüpfung bedeutet? Wer Kant dahin versteht, daß die Kategorien (diese Bezeichnung in dem strengen, von Kant freilich nicht immer festgehaltenen Sinne genommen, in dem Sinne von Inhalten, die der Verstand unabhängig von aller sinnlichen Anschauung besitzt) Formen der Erscheinungen seien, verwechselt die Kategorien mit demjenigen, was

sich statt ihrer dem Verstande unterschiebt, wenn derselbe sich ihrer bedienen will, das mannigfaltige Angeschaute einheitlich zu verknüpfen, verwechselt die reinen und wahren Kategorien mit den durch ihre Schemata verunreinigten und verfälschten. Nur diese versinnlichten und durch ihre Versinnlichung in Gegensatz zu sich selbst gerathenen Kategorien sind Formen der Erscheinungen. Und nur von ihnen, z. B. der als Raumerfüllung gedachten Substantialität, der als Regelmäßigkeit der Succession gedachten Kausalität, dem als Zusammenhang mit der Empfindung gedachten Sein, verbietet Kant einen über die Sinnenwelt hinausgehenden Gebrauch zu machen. Nur von ihnen meint er, daß man die Dinge an sich mittelst ihrer ebenso wenig denken, wie mittelst des Raumes anschauen könne. Die reinen Kategorien bezieht er selbst nicht bloß in der Annahme an sich seiender Ursachen der Erscheinungen, sondern noch in manchen anderen Sätzen auf die Dinge an sich. Es ist wahr, daß Kant die Dinge an sich für völlig unerkennbar erklärt. Aber nicht deshalb sollen sie dies sein, weil wir die Begriffe des reinen Verstandes nicht auf sie beziehen dürften, sondern weil wir durch diesen an sich durchaus zulässigen Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe nichts gewinnen. Diese Begriffe, meint er nämlich, seien an und für sich völlig leer; erst durch jene Verknüpfung mit der Anschauung, dadurch sie sich selbst entfremdet werden, erhalten sie einen Inhalt; durch Subsumtion aber der Dinge an sich unter leere Begriffe werde zwar etwas *gedacht*, aber nichts *erkannt*.[5]) Ich bin weit davon entfernt, diese Auffassung der reinen Verstandesbegriffe als leerer Begriffe vertheidigen zu wollen, die um so seltsamer ist, als Kant selbst die Kategorien für definirbar erklärt und sogar andeutet, daß er im Besitze der Definitionen sei, die richtige Subsumtion aber von etwas unter einen definirten Begriff doch wohl Anspruch auf den Namen einer Erkenntniß wird machen dürfen. Vielmehr hoffe ich Sie später zu überzeugen, daß der Verstand in der *inneren* Wahrnehmung, der Wahrnehmung des eigenen Ich, Sein, Substantialität und Kausalität zu dem Gegebenen nicht bloß so hinzumeint, wie in der äußeren Wahrnehmung, sondern in einer Weise hinzudenkt, die ein wirkliches Erfassen dieser Inhalte ist, und daß jenes Hinzumeinen in der *äußeren* Wahrnehmung ein Uebertragen

derselben aus der inneren Wahrnehmung ist. Hier wollte ich nur Kant gegen den Vorwurf in Schutz nehmen, daß er, indem er an sich seiende Dinge als Ursachen der Empfindungen angenommen habe, von der Kategorie der Kausalität einen von ihm selbst verbotenen Gebrauch gemacht habe.

Daß die Empfindungen Ursachen haben und zwar, da sie selbst wirklich sind und nicht, wie das Empfundene, bloß zu sein scheinen, seiende und nicht bloß zu sein scheinende Ursachen, ist ein Satz, den die Philosophie stets als einen unzweifelhaften zu betrachten gut gethan hätte. Von dem Systeme der Philosophie wird freilich verlangt werden müssen, daß es die ausnahmslose Gültigkeit des Kausalitätsprinzips nachweise, bevor es irgend welche Behauptung auf dasselbe gründe, und zwar wird dieser Nachweis durch eine Zergliederung und Entwickelung des Begriffes des Seins, welche in demselben denjenigen der Kausalität auffindet, geführt werden müssen. Es ist auch nichts dagegen einzuwenden, wenn einer Darstellung, die das System der Philosophie oder auch nur den Anfang desselben zu geben den Anspruch erhebt, ohne jener Forderung zu genügen, ihr Mangel durch Entgegenhaltung des Zweifels, daß, wenn wir auch zu jeder Veränderung eine Ursache hinzudenken müssen, darum noch nicht jede Veränderung wirklich eine Ursache haben müsse, bemerklich gemacht wird. In freieren Untersuchungen dagegen, denen es zwar um sichere Erkenntniß zu thun ist, die aber nicht den Anspruch auf systematische Vollständigkeit erheben, vielmehr Vorarbeiten für das System der Philosophie zu sein sich bescheiden, muß es vernünftigerweise gestattet sein, sich auf Sätze zu berufen, deren Wahrheit ernsthaft nur von solchen bezweifelt werden kann, denen es infolge langen Umherirrens in dem Labyrinthe philosophischer Probleme schwindelig geworden ist. Und ein solcher Satz ist auch der, daß jede Veränderung Wirkung einer Ursache sei.

Allein von der Gewißheit, daß es an sich seiende Ursachen unserer Empfindungen giebt, bis zu der anderen, daß Dinge außer uns diese Ursachen seien, ist noch ein gutes Stück Weges. Die Ursachen könnten ja, wie auch Kant und vor ihm Cartesius bemerkte,[6]) in uns selbst liegen. Unsere Seele könnte so eingerichtet sein, gleichsam ein solches Räderwerk in sich tragen, daß sie ohne

alle Gemeinschaft mit anderen Dingen die ganze Fülle und den ganzen Wechsel ihrer Empfindungen aus sich selbst hervorbrächte. Und angenommen auch, die Unentbehrlichkeit eines Einflusses auf die Seele sei nachgewiesen, so bliebe doch noch die Möglichkeit, für welche Berkeley sich entschied, daß derselbe nicht von Dingen ausgehe, sondern von Gott, mag man Gott als das einheitliche Ganze, welches die Seelen und was es sonst noch für Dinge an sich geben mag, in sich hervorbringt, mag man ihn als völlig außerweltlichen denken.

Lassen Sie uns, bevor wir zu diesen Fragen Stellung zu gewinnen suchen, noch einen anderen gegen die Annahme an sich seiender Dinge erhobenen Einwand in Erwägung ziehen.

Nach demselben soll der Gedanke eines Dinges an sich einen Widerspruch einschließen. Denn indem ein Ding an sich zu den Erscheinungen als Ursache hinzugedacht werde, werde es eben gedacht, und indem es gedacht werde, erhalte es die Bedeutung eines Dinges für den Denkenden, welche derjenigen eines Dinges an sich entgegengesetzt sei. „Ihr Ding", sagt Fichte[7]) von den Kantianern, „ist durch ihr Denken hervorgebracht; nun aber soll es gleich darauf wieder ein Ding an sich, d. i. nicht durch Denken hervorgebracht sein. Ich verstehe sie wahrhaftig nicht, ich kann mir weder diesen Gedanken denken, noch einen Verstand denken, mit welchem man diesen Gedanken denkt." Aehnlich argumentirt ein neuerer scharfsinniger Vertreter des extremen Idealismus. „Denke ich", meint Schuppe,[8]) „das die Dinge denkende Denken weg, so ist zwar nach einer realistischen Theorie die Existenz der ungedachten Dinge gesichert, aber doch offenbar nur, wenn ich sie mir als ungedachte denke." Ferner: „daß man mit dem Gedanken und dem Worte eines außerhalb des Bewußtseins Existirenden dieses außerhalb eo ipso aufhebt, indem man dieses Ding denkt, liegt doch wohl auf der Hand".[9])

Ehe wir dieses Argument für sich prüfen, will ich darauf aufmerksam machen, daß sich dasselbe gegen Fichtes eigene Lehre würde geltend machen lassen. Er selbst nämlich bekennt, ohne die Annahme

einer Affektion des empfindenden Subjektes nicht auskommen zu können. Unsere Erkenntniß, erklärt er, gehe allerdings aus von einer Affektion, aber nicht durch einen Gegenstand.[10]) Die Affektion müsse vielmehr als ein Anstoß seitens eines Etwas, welches nichts weiter als Anstoßendes sei, gedacht werden. „Der letzte Grund aller Wirklichkeit für das Ich", heißt es in der Wissenschafts-Lehre,[11]) „ist demnach eine ursprüngliche Wechselwirkung zwischen dem Ich und irgend einem Etwas außer demselben, von welchem sich weiter nichts sagen läßt, als daß es dem Ich völlig entgegengesetzt sein muß. In dieser Wechselwirkung wird in das Ich nichts gebracht, nichts Fremdartiges hineingetragen; Alles, was je bis in die Unendlichkeit hinaus in ihm sich entwickelt, entwickelt sich lediglich aus ihm selbst nach seinen eigenen Gesetzen; das Ich wird durch jenes Entgegengesetzte bloß in Bewegung gesetzt, um zu handeln, und ohne ein solches erstes Bewegendes außer ihm würde es nie gehandelt und, da seine Existenz bloß im Handeln besteht, auch nicht existirt haben. Jenem Bewegenden kommt aber auch nichts weiter zu, als daß es ein Bewegendes sei, eine entgegengesetzte Kraft, die als solche auch nur gefühlt wird. .... Die Wissenschafts-Lehre ist demnach realistisch. Sie zeigt, daß das Bewußtsein endlicher Naturen sich schlechterdings nicht erklären lasse, wenn man nicht eine unabhängig von denselben vorhandene, ihnen völlig entgegengesetzte Kraft annimmt, von der dieselben ihrem empirischen Dasein nach selbst abhängig sind. Sie behauptet aber auch nichts weiter als eine solche entgegengesetzte Kraft, die von dem endlichen Wesen bloß gefühlt, aber nicht erkannt wird." Offenbar läßt sich der gegen den Begriff des Dinges an sich erhobene Einwand ohne Weiteres auch auf den Begriff jener Kraft beziehen. Auch durch ihn wird ja etwas als unabhängig vom Ich bestehend durch das Ich selbst gedacht, während doch das Gedacht-werden durch das Ich Abhängigkeit von demselben sein soll. Der Unterschied zwischen Kraft und Ding an sich, der übrigens gar nicht aus dem Begriffe des Dinges an sich folgt, kommt hierbei gar nicht in Betracht; ebensowenig wird die Sache dadurch geändert, daß von der Kraft gesagt wird, sie bringe gar nichts in das Ich hinein, denn abgesehen davon, daß auch in der Annahme an sich seiender Dinge als Ursachen der Empfindungen

nichts von einem solchen Hineinbringen liegt, bezog sich der in Rede stehende Einwand gegen die Lehre von den Dingen an sich gar nicht auf die Art, wie die Verursachung der Empfindungen vor sich gehe. Es ist übrigens Fichte selbst nicht entgangen, daß er mit jener das Ich in Bewegung setzenden Kraft den verurtheilten Begriff des Dinges selbst aufgenommen hat, und er hat sich darüber zu rechtfertigen versucht. „Die Wissenschafts-Lehre", fährt er nach den eben zitirten Worten fort, „erklärt allerdings alles Bewußtsein aus einem unabhängig von allem Bewußtsein Vorhandenen; aber sie vergißt nicht, daß sie auch in dieser Erklärung sich nach ihren eigenen Gesetzen richte, und so wie sie hierauf reflektirt, wird jenes Unabhängige abermals ein Produkt ihrer eigenen Denkkraft, mithin etwas vom Ich Abhängiges. . . . Aber für die Möglichkeit dieser neuen Erklärung jener ersten Erklärung wird ja abermals schon das wirkliche Bewußtsein, und für dessen Möglichkeit abermals jenes Etwas, von welchem das Ich abhängt, vorausgesetzt: und wenn jetzt gleich dasjenige, was fürs Erste als ein Unabhängiges gesetzt wurde, vom Denken des Ich abhängig geworden, so ist doch dadurch das Unabhängige nicht aufgehoben, sondern nur weiter hinausgesetzt, und so könnte man in das Unbegrenzte hinaus verfahren, ohne daß dasselbe je aufgehoben würde. . . . . Dies, daß der endliche Geist nothwendig etwas Absolutes außer sich setzen muß (ein Ding an sich) und dennoch von der anderen Seite anerkennen muß, daß dasselbe nur für ihn da sei . . . ., ist derjenige Zirkel, den er in das Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herausgehen kann." Es ist mir völlig räthselhaft, wie der Urheber dieses Ausspruches später in einer Einleitung in das Werk, dem derselbe angehört, von dem Gedanken des Dinges an sich sagen konnte, er vermöge weder ihn selbst zu denken noch einen Verstand, mit welchem man ihn denke, und ausrufen konnte, er werde, wenn Kant die Erklärung thue, die Empfindung sei in der Philosophie aus einem an sich außer uns vorhandenen transscendentalen Gegenstande zu erklären, die Kritik der reinen Vernunft eher für das Werk des sonderbarsten Zufalls halten als für das eines Kopfes. [12])

Noch eine andere Lehre Fichtes als die von einer das Ich zur Produktion seiner Empfindungen in Bewegung setzenden Kraft

widerspricht seiner Bekämpfung der Annahme an sich seiender Dinge. Denn er nimmt denkende Wesen außer dem eigenen Ich an (indem er zunächst allerdings nicht dieses selbst sondern nur die Ueberzeugung davon als eine Bedingung des Selbstbewußtseins deduzirt, dann aber an die Stelle dieser Ueberzeugung das Sein ihres Gegenstandes setzt,[13]) während die entsprechende Deduktion der Ueberzeugung von der Existenz einer Sinnenwelt als einer Bedingung des Selbstbewußtseins dieser Ueberzeugung keine Wahrheit zugesteht). Und doch ist es evident, daß, wenn man ein Ding an sich dadurch, daß man es denkt, aufhebt, indem das gedachte Ding kein Ding an sich mehr ist, auch der Gedanke eines an sich seienden bewußten Wesens außer dem eigenen Ich sich selbst aufhebt. Es mag sein (was wir später zu erwägen haben werden), daß gegen die Annahme an sich seiender b e w u ß t l o s e r Dinge besondere Gründe sprechen, für das in Rede stehende Argument ist aber der Gegensatz bewußtloser und bewußter Wesen völlig gleichgültig. Die Konsequenz dieses Argumentes ist unverkennbar der Solipsismus, d. i. die Behauptung, daß nichts sei als das eigene Ich.

Prüfen wir nunmehr die Behauptung, daß das Prädikat des Gedacht-werdens oder bestimmter (da es sich nur um die dem ä u ß e r l i c h Wahrgenommenen zu Grunde liegenden Dinge an sich handelt) des Gedacht-werdens durch ein Wesen, welches nicht mit dem Gedachten identisch ist (durch ein von seinem Objekte verschiedenes Subjekt), dem Begriffe des Dinges an sich widerspreche.

Dieselbe wäre unzweifelhaft richtig, wenn sie statt vom Gedacht-werden vom Perzipirt-werden d. i. vom Empfunden- oder Angeschaut-werden redete. Von demjenigen, was dem Bewußtsein als ein im Originale in ihm Gegenwärtiges vorschwebt, bleibt nichts übrig, wenn man von diesem seinem Vorschweben abstrahirt, denn dieses Vorschweben gehört zu dem Vorschwebenden so nothwendig und wesentlich wie zur Farbe Ausdehnung und Intensität, zur Bewegung Richtung und Geschwindigkeit. Man würde sich daher widersprechen, wenn man ein von einem Anderen als ihm selbst Perzipirtes als ein an sich Seiendes oder ein an sich Seiendes als ein von einem Anderen Perzipirtes denken wollte. Oder populär ausgedrückt: was im Bewußtsein eines von ihm verschiedenen Wesens ist, kann nicht zugleich

außerhalb desselben, kann also nicht an sich sein. Anders als mit dem Perzipiren verhält es sich bereits mit dem wahrnehmenden Denken, welches zu dem Perzipirten die raumerfüllende Substanz hinzufügt. Wenn diese Substanz nicht, wie wir gefunden haben, nach Abzug ihrer Accidentien ein Nichts wäre, welches ein Etwas sein soll, so würde von ihr gesagt werden müssen, daß es völlig gleichgültig für sie sei, ob sie von einem wahrnehmenden Denken gesetzt werde oder nicht, sie verhalte sich zum Bewußtsein nicht so wie das Perzipirte, für sie sei das Sein für ein Bewußtsein eine äußerliche Beziehung, und auch das nicht einmal, da ihr doch in Wirklichkeit dadurch, daß sie gedacht werde, gar nichts geschehe, während in dem Perzipirt-werden die Natur und Wesenheit des Perzipirten bestehe. Freilich wird (da wir uns in allem unserem Wahrnehmen desselben bewußt sind, irgend welche Kunde von demselben haben) im wahrnehmenden Denken die raumerfüllende Substanz stets als eine wahrgenommene gedacht, aber in ihrem Begriffe müßten wir von diesem Wahr-genommen-werden abstrahiren können, falls derselbe Begriff von etwas Bestimmtem wäre (was er, wie wir gesehen haben, nicht ist), denn das Wahrgenommen-werden gehört nicht zum Inhalte dieses Begriffes, wie das Empfunden-sein zum Inhalte jedes Begriffes einer sinnlichen Qualität gehört. Oder, um noch auf den populären Ausdruck des Argumentes für die bloße Subjektivität des Perzipirten Bezug zu nehmen, man kann nicht von demjenigen, was nicht perzipirt sondern zu dem Perzipirten hinzugedacht wird, sagen, da es im Bewußtsein sei, sei es nicht außerhalb desselben, mithin nicht an sich; denn das zum Perzipirten Hinzugedachte ist gar nicht im Bewußtsein, selbst bildlich kann als ein Sein im Bewußtsein nur das Perzipirt-sein bezeichnet werden. Darum konnten wir die Nicht-Existenz der Materie nur durch den Nachweis darthun, daß sie ein Etwas sein würde, welches Nichts wäre. Auch von dem Denken des Philosophen nun, der zwar leugnet, daß die Gegenstände der äußeren Wahrnehmung irgend welche Realität haben, also auch, daß sie das wahrnehmende Subjekt affiziren, der aber von diesen Gegenständen gänzlich verschiedene an sich seiende Dinge als Ursachen der Empfindungen annimmt, — auch von diesem Denken werden wir nicht zugeben, daß es etwas setze, zu dessen Natur und

Wesenheit gehöre, durch dieses Denken gesetzt zu sein, wie es zur Natur und Wesenheit des äußerlich Perzipirten gehört, äußerlich perzipirt zu sein, und daß also sein Objekt, das Ding an sich, nicht anders gedacht werden könne denn als Objekt des Denkens für ein von ihm verschiedenes Wesen. Wir werden nicht zugeben, daß dieses Denken gleich dem Perzipiren das von ihm als ein außerhalb seiner selbst Seiendes Gesetzte in sich habe und so sich widerspreche, oder, um mit Fichte zu reden, daß es das von ihm Gesetzte, das Ding an sich, hervorbringe, nämlich als seinen Inhalt. Und dieses Denken des Philosophen wird auch nicht von dem Einwande getroffen, den wir dem äußerlich wahrnehmenden Denken gemacht haben, daß nämlich das von ihm Gesetzte zwar Etwas sein solle, sich aber nicht von dem Nichts unterscheiden lasse. Denn das Ding an sich bedeutet wirklich etwas, sein Begriff hat einen wirklichen Inhalt, eben die Dingheit oder das Sein und, wofern wir bisher die Substantialität und die Kausalität mit Recht zum Sein gerechnet haben, auch diese Kategorien. Der Lehre Kants läßt sich allerdings mit Recht einwerfen, daß sie das Etwas, welches sie Ding an sich nenne, ebensowenig wie dasjenige, welches das wahrnehmende Denken der Ausdehnung und den sinnlichen Qualitäten unterlegt, von dem Nichts zu unterscheiden vermöge, denn wenn sie auch gestattet, die Kategorien auf die Dinge an sich zu beziehen, so erklärt sie doch, da die Kategorien leere Begriffe seien, dieses Beziehen für ein bloßes leeres Denken. Aber die Lehre Kants widerspricht sich in diesem Punkte so gewiß, als zwar Wörter bedeutungslos sein können, aber durch jeden Begriff etwas gedacht wird, also leere Begriffe eine contradictio in adjecto sind. Wir denken durch die Begriffe des Dinges, des Seins, der Substantialität, der Kausalität wirklich etwas und nicht nichts, wenn wir darüber, was wir durch sie denken, auch nicht ohne Weiteres Rechenschaft abzulegen im Stande sind. Es widerspricht dies auch keineswegs dem Satze, daß alle Begriffe ihre Inhalte aus der Anschauung nehmen d. i. aus einem diese Inhalte wirklich und so zu sagen im Originale besitzenden Bewußtsein. Denn es könnte wohl sein, daß in der inneren Wahrnehmung der Verstand ein seiendes substantielles thätiges Ding wirklich erfaßte, in einer Weise setzte, die Anschauen

oder Perzipiren wäre, oder vielmehr, es muß so sein, wenn es weder leere Begriffe giebt noch solche, deren Inhaltselemente dem Bewußtsein in keiner Weise vorschweben können.

Nachdem sich uns somit die beiden Argumente, durch welche man vorzugsweise die Unzulässigkeit der Annahme außer uns und an sich seiender Dinge als Ursachen unserer Empfindungen darzuthun versucht hat, als unzureichend erwiesen haben, werden wir morgen die Gründe prüfen, welche für diese Annahme zu sprechen scheinen.

Anmerkungen.

1) Siehe oben S. 98.

2) Siehe oben S. 100.

3) Als problematisch stellt Kant die Annahme außer uns an sich seiender Ursachen unserer Empfindungen in dem Abschnitte über Phänomena und Noumena, sowie in der „Kritik des vierten Paralogismus der transscendentalen Psychologie", dar; die letztere, die sich nur in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft findet, spricht sich andererseits am klarsten dahin aus, daß die Dinge an sich nicht etwas bedeuten, was von den Erscheinungen übrig bleibe, wenn man Alles, was an ihnen Erscheinung sei, abziehe, und die Erscheinungen also nicht die verhüllten Dinge an sich seien. Ferner leugnet Kant die Möglichkeit, die Existenz eines außer dem Gebiete der Erfahrung liegenden Gegenstandes zu erkennen, in seiner Kritik des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes. Eine Existenz außer dem Felde der Erfahrung, heißt es daselbst, könne zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sei aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können. Diesen Aeußerungen steht namentlich eine Ausführung der Prolegomena (§ 13, Anm. 2 und 3) gegenüber. „So wenig", heißt es daselbst, „wie der, welcher die Farben nicht als Eigenschaften, die dem Objekt an sich selbst, sondern nur dem Sinn des Sehens als Modifikationen anhängen, will gelten lassen, darum ein Idealist heißen kann: so wenig kann mein Lehrbegriff idealistisch heißen, bloß deshalb, weil ich finde, daß noch mehr, ja alle Eigenschaften, die die Anschauung des Körpers ausmachen, bloß zu seiner Erscheinung gehören; denn die Existenz des Dinges, was erscheint, wird dadurch nicht wie beim wirklichen Idealism aufgehoben, sondern nur gezeigt, daß wir es, wie es an sich selbst sei, durch Sinne gar nicht erkennen können." Ferner: „Dieser von mir sogenannte Idealism (der transscendentale nämlich) betraf nicht die Existenz der Sachen ..., denn die zu bezweifeln ist mir niemals in den Sinn gekommen,

sondern bloß die sinnliche Vorstellung der Sachen, dazu Raum und Zeit zu oberst gehören, und von diesen, mithin überhaupt von allen Erscheinungen, habe ich nur gezeigt, daß sie nicht Sachen (sondern bloße Vorstellungsarten), auch nicht den Sachen an sich selbst angehörige Bestimmungen sind." Auf denselben Abschnitt der Prolegomena könnte sich vorzugsweise die Ansicht berufen, daß Kant unter dem Dinge an sich (der Sache) einen unter der Hülle der Erscheinung verborgenen Kern verstanden habe.

4) F. H. Jacobi, Ueber den transscendentalen Idealismus. Beilage zu: David Hume über den Glauben. Werke II. — Fichte, Werke, Bd. I, S. 491 (Zweite Einl. in d. W. L.).

5) Man wolle hierzu vergleichen einen Aufsatz des Verf. in den Philosophischen Monatsheften, XIX. Bd., 1. u. 2. Heft. — Die §§ 21 und 23 der Kritik der reinen Vernunft scheinen den Kategorien nur für die Gegenstände einer sinnlichen, wenngleich von der unsrigen verschiedenen Anschauung Gültigkeit zuzugestehen, nicht auch für diejenigen einer intellektuellen Anschauung, welche Dinge an sich sein würden. Die Kategorien, heißt es daselbst, würden in Ansehung eines Erkenntnisses, welches ein anschauender Verstand besäße, gar keine Bedeutung haben; sie seien nur Regeln für einen Verstand, dem das Mannigfaltige, das er zur Einheit der Apperzeption bringe, anderweitig in der Anschauung gegeben sei. Ferner: Die reinen Verstandesbegriffe erstrecken sich auf Gegenstände der Anschauung überhaupt, möge sie nun der unsrigen ähnlich sein oder nicht, wenn sie nur sinnlich und nicht intellektuell sei; diese weitere Ausdehnung der Begriffe über unsere sinnliche Anschauung hinaus helfe uns aber zu nichts, denn sie seien alsdann leere Begriffe; nur unsere sinnliche Anschauung könne ihnen Sinn und Bedeutung verschaffen. Es ist indessen gar nicht einzusehen, warum die an sich seienden Gegenstände einer intellektuellen Anschauung sich in dieser Hinsicht von denjenigen einer sinnlichen, aber andere Formen als die des Raumes und der Zeit besitzenden Anschauung unterscheiden sollen, da auch die intellektuelle Anschauung ein Mannigfaltiges enthalten soll, welches einheitlich verknüpft ist. In dem Abschnitte über Phänomena und Noumena gesteht denn auch Kant selbst den Kategorien zu, daß sie sich auf die (an sich seienden) Gegenstände einer intellektuellen Anschauung erstrecken würden, wenn wir eine solche besäßen. „Wenn wir", sagt er daselbst, „die Kategorien auf Gegenstände, die nicht als Erscheinungen betrachtet werden, anwenden wollten, so müßten wir eine andere Anschauung als die sinnliche zu Grunde legen, und alsdann wäre der Gegenstand ein Noumenon in positiver Bedeutung. Da nun eine solche, nämlich die intellektuelle Anschauung schlechterdings außer unserem Erkenntnißvermögen liegt, so kann auch der Gebrauch der Kategorien keineswegs über die Grenze der Gegenstände der Erfahrung hinausreichen. . . . . . Daher erstrecken sich die Kategorien sofern weiter als die sinnliche Anschauung, weil sie Objekte überhaupt denken, ohne noch auf die besondere Art (der Sinnlichkeit) zu sehen, in der sie gegeben werden

mögen. Sie bestimmen dadurch aber nicht eine größere Sphäre von Gegenständen, weil, daß solche gegeben werden können, man nicht annehmen kann, ohne daß man eine andere als sinnliche Art der Anschauung als möglich voraussetzt, wozu wir aber keineswegs berechtigt sind."

[6]) Cart. Med. III (Barach S. 22); Kant in der „Kritik des vierten Paralogismus".

[7]) Fichte, Werke, Bd. I, S. 491.

[8]) Schuppe, Erkenntnißtheoretische Logik, S. 26.

[9]) Daselbst S. 34.

[10]) Fichte, Werke, Bd. I, S. 488.

[11]) A. a. O. S. 279 f.

[12]) A. a. O. S. 486.

[13]) Fichte, Werke, Bd. III, S. 39 (Grundlage des Naturrechts).

Achte Vorlesung.

Das Sein und die äußere Wahrnehmung.

(Fortsetzung.)

Um die Gründe zu prüfen, welche für die Annahme außer uns und an sich seiender Dinge als Ursachen unserer Empfindungen zu sprechen scheinen, wie wir es uns vorgesetzt haben, werden wir gut thun, zunächst den Sinn dieser Annahme noch einmal genau festzustellen.

Wir verstehen unter Dingen an sich nicht etwas, was von den Objekten unserer äußeren Wahrnehmungen, den Körpern, übrig bliebe, nachdem Alles, was an denselben Inhalt des Empfindens und Anschauens ist, abgezogen wäre, nicht einen realen Kern in der Hülle der Erscheinungen, nicht die Objekte unseres äußeren Wahrnehmens selbst in derjenigen Natur und Beschaffenheit, welche sie unabhängig von unserem Wahrnehmen besäßen. Daß es Dinge an sich in diesem Sinne des Wortes nicht geben kann, ergab sich uns leicht aus unseren Untersuchungen über das Empfundene und Angeschaute und den Zusammenhang des Empfindens und Anschauens mit dem Denken im äußeren Wahrnehmen. Von den Körpern bleibt gar nichts übrig, wenn von der Ausdehnung, die unzweifelhaft etwas lediglich Subjektives ist, abstrahirt wird, der vermeintliche reale Kern in der Hülle der Erscheinungen verschwindet bei näherem Zusehen in nichts, die Objekte unseres äußeren Wahrnehmens enthalten gar nichts, was, unabhängig von unserem Wahrnehmen existirend, Ursache unseres Empfindens sein könnte. Die Dinge an sich stehen nach unserem Begriffe von ihnen zu den wahrgenommenen Erscheinungen in keiner anderen Beziehung, als

daß sie die uns schlechthin unwahrnehmbaren Ursachen der Bestimmtheit unseres Empfindens und damit unseres ganzen äußeren Wahrnehmens sind, gleichwie der Gegenstand, dessen Bild wir im Spiegel sehen, zwar (nach der Auffassung des natürlichen Verstandes) die Ursache davon ist, daß wir dieses Bild sehen, aber nicht unter der Hülle des Bildes steckt. Sollten wir uns demnach einmal veranlaßt finden, von demjenigen zu reden, was ein bestimmtes Wahrnehmungsobjekt, ein Baum, ein Haus und dergleichen, an sich sei, so würden wir damit nur die Ursache davon meinen, daß uns jenes Objekt erscheint, ohne vorauszusetzen, daß der Einheit des Wahrnehmungsobjektes eine Einheit eines Dinges an sich korrespondire.

Zweitens legen wir in den Begriff des Dinges an sich nicht das Prädikat der völligen Unerkennbarkeit hinein. Völlig unerkennbare Dinge an sich zu denken, wie Kant es seinen Lesern zumuthet, ist eine ebenso unerfüllbare Forderung, wie ein an sich unausgedehntes Substrat der Körper zu denken; es ist die Forderung, etwas zu denken, ohne etwas zu denken. Die Dinge an sich müssen wenigstens insoweit erkennbar sein, als sie überhaupt Dinge an sich sind, es muß sich m. a. W. wenigstens angeben lassen, was dazu gehört, ein Ding an sich zu sein, es muß ein klarer und bestimmter Begriff möglich sein, der alle Momente enthält, in denen das Sein oder die Form der Dingheit besteht, so gewiß als Ding an sich ein Wort ist, welches etwas bedeutet.

Wir lassen es drittens gänzlich dahingestellt, welches die den an sich seienden Dingen als solchen gemeinsame Natur sei. Nur daß sie keine Körper, daß sie also immateriell sind, steht uns fest. Insbesondere denken wir in ihrem Begriffe keinen Gegensatz zu demjenigen, als was wir uns selbst, das wahrnehmende Subjekt, kennen, keinen Gegensatz zum Bewußtsein; eher würden wir vielmehr, nachdem wir uns für die Immaterialität entschieden haben, geneigt sein, sie allgemein als bewußte Wesen zu denken, da wir außer der Materialität keine andere Natur als die Bewußtheit kennen. Wir legen demnach auch nicht dieses in den Begriff des Dinges an sich hinein, daß es gänzlich unwahrgenommen existire, denn sie könnten Wesen sein, die, wie wir selbst, sich selbst wahr=

nehmen und deren Sein in ihrem sich selbst Wahrnehmen bestände. Nicht dem Wahrgenommen=werden überhaupt, sondern nur dem Wahrgenommen=werden seitens eines anderen Dinges, dem äußerlich Wahrgenommen=werden, setzen wir das an sich Sein entgegen. Wir lehnen übrigens die Aufgabe nicht ab, die allen Dingen gemeinsame Natur, die Dingheit als solche oder das Sein als solches, zu bestimmen. Diese Aufgabe haben wir uns ja gerade gestellt, als wir Metaphysik zu studiren beschlossen. Der Plan unserer Untersuchung erfordert nur, daß wir auch das innere Wahrnehmen der Kritik unterziehen, bevor wir sie zu lösen versuchen.

Endlich setzen wir auch nichts voraus über die Art, auf welche die Dinge an sich Ursachen unserer Empfindungen sein mögen. Wir hüten uns nicht nur, offenbar sinnlichen Vorstellungen, die wir freilich, auch wenn wir über Uebersinnliches denken, nicht unterdrücken können, einen Einfluß auf unseren Begriff des Dinges an sich zuzugestehen, z. B. den Vorstellungen eines Widerstandes, den unser Ich den Versuchen an sich seiender Dinge, in dasselbe einzudringen, entgegensetze, eines Stoßes und einer Gegenwirkung des Gestoßenen, fernwirkender Kräfte und dergl.; wir lassen es auch dahingestellt, ob jedes Ding ein für sich bestehendes, sich selbst zum Dasein genügendes Selbständiges sei, wie ein Körper, dem seine Umgebung gleichgültig ist, und ob seine Kausal=Beziehungen zu anderen ihm nur aus seinem zufälligen Zusammensein mit denselben entspringen, oder ob sie als Theile eines einheitlichen Ganzen nur in diesem und durch ihre Gemeinschaft, welche sie demselben verdanken, Dasein besitzen und jeder Einfluß, den sie aufeinander ausüben, und so auch die Verursachung von Empfindungen durch jenes Ganze vermittelt ist.

Die Abneigung, welcher die Annahme an sich seiender Dinge seit dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft bei so Vielen begegnet ist, ist wohl mehr durch die näheren Bestimmungen derselben hervorgerufen, welche man in den Ausführungen Kants zu finden glaubte und welche zum Theil wirklich in denselben enthalten sind, als durch ihren ursprünglichen und wesentlichen Sinn. Insbesondere gilt dies von Fichte. Das Ding an sich fällt Fichte zusammen mit demjenigen, was im wahrgenommenen Gegenstande sich

der Wahrnehmung entzieht. Ding bedeutet ihm ein todtes, keiner wirklichen Thätigkeit fähiges, des Seins für sich selbst gänzlich entbehrendes, aller Innerlichkeit beraubtes Etwas, den Gegensatz zu dem sich selbst denkenden und handelnden Ich. „Dadurch eben", erklärt er, „unterscheidet sich ein Ding und das ihm ganz entgegengesetzte Ich (Vernunftwesen), daß das erstere bloß *sein* soll, ohne selbst von seinem Sein das Geringste zu wissen, im Ich aber, als Ich, Sein und Bewußtsein zusammenfallen soll, kein Sein desselben stattfinden soll, ohne Selbstbewußtsein desselben, und umgekehrt, kein Bewußtsein seiner selbst ohne ein Sein desjenigen, dessen es sich bewußt ist. Alles Sein bezieht sich auf ein Bewußtsein, und selbst die Existenz eines *Dinges* läßt sich nicht denken, ohne eine Intelligenz dazu zu denken, die von dieser Existenz wisse: nur wird dieses Wissen nicht in das Ding selbst verlegt, welches ist, sondern in eine Intelligenz außer ihm; das Wissen vom Sein des Ich aber wird in dieselbe Substanz verlegt, welche auch ist." Es liege, heißt es an einer anderen Stelle, im Begriffe des Dinges, daß es bloß sei, nichts aber für dasselbe sei. Darum soll es zwar ein „Ich an sich" geben, dasselbe aber nicht *Ding* an sich genannt werden dürfen. Dieselben Nebengedanken wie an den Begriff des Dinges knüpfen sich für Fichte an den des Seins. Sein heißt ihm jene finstere todte Natur der Dinge, der Gegensatz zu Thätigkeit und Bewußtsein. Auch die Kausalität, durch welche die Dinge an sich Empfindungen hervorbringen sollen, denkt sich Fichte nach der Weise der den Körpern eigenen. Nach der Lehre von den Dingen an sich, meint er, wirke ein todtes Ding mechanisch — denn nur mechanische Einwirkung sei uns verständlich — auf ein anderes ein, und der Effekt dieser Einwirkungen sollen Vorstellungen sein. [1])

Indem wir uns nun zu den Gründen wenden, welche für die Annahme außer uns und an sich seiender Ursachen unserer Empfindungen beigebracht werden können, halten wir, ohne der Einrede des Skeptizismus zu achten, an der Ueberzeugung fest, daß jedes Ereigniß seine Ursache habe. Um diesen Satz auf die Empfin-

dungen anwenden zu können, müssen wir eine zweite Voraussetzung machen, und zwar eine solche, mit welcher wir der Kritik der inneren Wahrnehmung vorgreifen, die Voraussetzung, daß unsere Empfindungen wirkliche und nicht, wie die Verhaltungsweisen der Körper, bloß scheinbare Ereignisse sind. Wenn die Inhalte der inneren Wahrnehmung, zu denen ja, wie alle subjektiven Zustände, so auch unsere Empfindungen gehören, gleich denen der äußeren nur zu sein schienen, so würden wir sie, die sich nur scheinbar ereigneten, auch nur als scheinbare Wirkungen denken und nur auf scheinbare Ursachen beziehen dürfen, und diese hätten wir dann natürlich in den Objekten der äußeren Wahrnehmung zu erblicken, welche wir auf dem Standpunkte des natürlichen Realismus, den wir nur im Philosophiren verlassen, für die wahren Ursachen halten. Aber auch diese zweite Voraussetzung ist unbedenklich, denn sie liegt bereits den gesammten Untersuchungen zu Grunde, aus denen uns die Frage nach den Dingen an sich entstanden ist. Oder könnte wohl Jemand ein äußeres Wahrnehmen zu kritisiren unternehmen, das er bloß für den Inhalt eines inneren Wahrnehmens hielte und dessen Dasein ihm ebenso zweifelhaft erschiene, wie das seiner Objekte?

Aus diesen beiden Voraussetzungen folgt freilich nur, daß an sich Seiendes unsere Empfindungen verursacht. Ob dasselbe außer uns liege oder in uns und ob im ersten Falle eine Vielheit von Dingen oder ob Gott die Ursache sei, darüber ist ihnen keine Auskunft zu entnehmen. Vielleicht ergiebt sich jedoch eine solche, wenn wir genauer als wir es bis jetzt gethan haben, dasjenige in der äußeren Wahrnehmung bezeichnen, zu dessen Erklärung diese Hypothesen dienen sollen.

Besäße das äußerlich wahrnehmende Bewußtsein seinen ganzen Inhalt dadurch, daß es überhaupt äußerlich wahrnehmendes Bewußtsein ist, wäre also sein ganzer Inhalt unauflöslich mit seiner allgemeinen Form verknüpft, bestände derselbe m. a. W. in demjenigen, was wir durch den allgemeinen Begriff des äußerlich Wahrgenommenen denken, so wäre die Frage nach der Ursache dafür, daß wir gerade dieses und nichts Anderes wahrnehmen, gegenstandslos, das wahrnehmende Bewußtsein bedürfte nicht der Mitwirkung eines

Anderen, um seinen Inhalt zu besitzen. Also nur deshalb, weil unser Wahrnehmen einen Inhalt besitzt, der nicht aus ihm selbst, inwiefern es überhaupt Wahrnehmen ist, stammt, nur deshalb, weil sein reiner oder apriorischer Inhalt durch Empirisches oder Aposteriorisches determinirt ist, sind wir berechtigt, eine vom wahrnehmenden Bewußtsein als solchem verschiedene Ursache unserer Wahrnehmungen zu fordern. Es handelt sich also um die Ursache dafür, daß wir nicht bloß überhaupt empfinden, anschauen und wahrnehmen, sondern daß wir ganz Bestimmtes empfinden, anschauen und wahrnehmen, und daß so diese Thätigkeiten selbst ganz bestimmte sind. Und zwar um die Bestimmtheit des ganzen Wahrgenommenen handelt es sich; nicht bloß um diejenige des für sich, ohne Berücksichtigung des Anschauens und Denkens, betrachteten Empfundenen, sondern auch um die sich an die Bestimmtheit des Empfundenen anschließende Bestimmtheit der angeschauten und gedachten Dinge und der zwischen denselben bestehenden Beziehungen. Erinnern wir uns, daß der reine Inhalt des äußeren Wahrnehmens in demjenigen besteht, was wir durch den allgemeinen Begriff des ausgedehnten mit empfindbaren Eigenschaften versehenen Dinges, den Begriff des physikalischen Körpers, denken, in der durch primäre und sekundäre Qualitäten bestimmten Körperlichkeit überhaupt, während alle besonderen primären und sekundären Qualitäten, Alles, wodurch sich eine Qualität von der anderen unterscheidet, den empirischen Inhalt ausmacht: so besteht die Wirkung, nach deren Ursache wir fragen, in der Bestimmtheit der sekundären und primären Qualitäten der Körper und der Art, wie diese Qualitäten zusammen sind, und damit auch der Bestimmtheit der Substanzen, die wir wahrnehmen, und der zwischen denselben bestehenden Beziehungen. Was verhilft uns, so lautet unsere Frage, dazu, daß wir nicht bloß überhaupt physikalische Körper wahrnehmen, sondern Körper, die hinsichtlich ihrer Größe, Lage, Gestalt, ihrer sinnlichen Qualitäten, ihrer Bewegungen und sonstigen Veränderungen so bestimmt sind, wie sie es sind? Die Ursache für die Bestimmtheit des Wahrnehmens ist aber auch eine Ursache für das Wahrnehmen überhaupt; die Ursache dafür, daß wir etwas Bestimmtes wahrnehmen, eine Ursache auch dafür, daß wir überhaupt wahrnehmen; denn das Wahrnehmen überhaupt hat als solches

kein Dasein, sondern nur in dem ganz bestimmten Wahrnehmen. Und so ist denn die Ursache, die wir suchen, auch diejenige des Wahrnehmens überhaupt, in dem Sinne jedoch nicht von einem Etwas, welches eine an und für sich nicht wahrnehmende Seele zum Wahrnehmen brächte, sondern von einem Etwas, mit welchem das wahrnehmende Subjekt in Kausalzusammenhang stehen muß, um überhaupt wahrnehmendes Subjekt zu sein, also um überhaupt zu sein.

Diese genauere Bestimmung der Wirkung deutet nun in der That auf einen Weg hin, zu einer näheren Bestimmung auch der Ursache zu gelangen. Wenn es nämlich gewisse Bedingungen gäbe, denen das Empfundene entsprechen müßte, um Inhalt nicht bloß des empfindenden, sondern auch des anschauenden Bewußtseins sein, um also gleichsam in die Form alles äußeren Anschauens, den Raum, aufgenommen werden zu können, oder gewisse Bedingungen, denen das Angeschaute (die bestimmten in bestimmter Weise auf den Raum bezogenen Qualitäten) entsprechen müßte, um wahrgenommen werden zu können, um also dem wahrnehmenden Denken die Möglichkeit zu bieten, ihm wirkungsfähige Substanzen unterzulegen, oder Bedingungen sowohl für jenes als auch für dieses: so möchte sich hierauf wohl eine Vermuthung über die Natur der Ursache unserer Wahrnehmungen gründen lassen. Denn die Ursache müßte dann so beschaffen sein, daß sie das wahrnehmende Subjekt in einer jenen Bedingungen entsprechenden Weise affizirte. Es wäre zwar selbstverständlich, daß alle Empfindungen so beschaffen wären, sich so zu einander verhielten und so auf einander folgten, wie sie müßten, um Bestandtheile des Anschauens sein zu können, und daß alle Anschauungen sich den Anforderungen des wahrnehmenden Denkens fügten, denn da das Anschauen nicht anders denn als Bestandtheil des Wahrnehmens und das Empfinden nicht anders denn als Bestandtheil des Anschauens vorkommen kann, so wären Anschauungen, die nicht qualifizirt wären, einen Stoff des wahrnehmenden Denkens zu bilden, keine Anschauungen, und Empfindungen, die das Anschauen nicht in sich aufzunehmen vermöchte, keine Empfindungen. Allein es wäre doch der Ursache für die Bestimmtheit der Empfindungen, welche als solche auch die Ursache für die Bestimmtheit der An=

schauungen ist, da diese ganz und gar die Folge jener ist, zu danken, daß die selbstverständliche Uebereinstimmung des Empfundenen mit den Bedingungen des Anschauens und des Angeschauten mit den Bedingungen des wahrnehmenden Denkens bestände, da, wenn das wahrnehmende Subjekt nicht auf eine jenen Bedingungen entsprechende Weise affizirt würde, zwar nicht solche Empfindungen würden hervorgerufen werden, deren Inhalte nicht angeschaut werden könnten, noch auch solche Anschauungen, deren Inhalte das wahrnehmende Denken nicht auf wirkungsfähige Substanzen zu beziehen vermöchte, aber die Affektion überhaupt keine Empfindung zur Folge haben würde. Es wäre zwar, wenn es Bedingungen der angegebenen Art gäbe, a priori gewiß, daß alles Empfundene und alles Angeschaute denselben angemessen wäre, aber die Ursache davon fiele doch mit der Ursache der Bestimmtheit der Empfindungen zusammen; diese Ursache würde eben den Empfindungen keine Bestimmtheit geben, würde also überhaupt nicht Ursache von Empfindungen sein können, wenn sie nicht selbst jenen Bedingungen angepaßt wäre. Angenommen z. B., das Angeschaute müßte, um wahrnehmbar zu sein, der Bedingung entsprechen, daß in ihm jede Veränderung B auf eine andere Veränderung A nach einer allgemeinen Regel folge, so daß man, so oft A einträte, mit Sicherheit das Eintreten von B erwarten könnte, so würde ohne Zweifel diese Regel wirklich von allem Angeschauten befolgt, denn daß dieselbe einmal nicht befolgt werde, hieße, daß ein Angeschautes bloß angeschaut und nicht auch wahrgenommen werde, während doch alles Angeschaute nur als Bestandtheil eines Wahrgenommenen vorkommt; aber daß die Regel in allen Fällen befolgt würde, ließe sich doch nur daraus erklären, daß die Ursache unseres Empfindens uns in einer mit derselben übereinstimmenden Weise affizire.

Daß es in der That Bedingungen zwar nicht des Anschauens in Beziehung auf das Empfundene, aber des Wahrnehmens in Beziehung auf das Angeschaute gebe, hat Kant gelehrt. Das, was wir wahrnehmendes Denken genannt haben, ist nach ihm ein Synthetiren, ein Setzen von einheitlichen und inneren Verknüpfungen des Mannigfaltigen, welches uns die Sinne liefern und welches das Anschauungsvermögen in die Form des Raumes aufnimmt, und

zwar ein Synthetiren, welches er im Gegensatze zu dem begrifflichen Denken als ein Einbilden beschreibt. Zu den Weisen dieser Verknüpfungen, den Formen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der angeschauten Erscheinungen, gehören, wie ich bereits zu berichten Gelegenheit hatte, auch die Substantialität und die Kausalität. Das Mannigfaltige der Erscheinungen aber muß gewissen Bedingungen genügen, damit es dem Verstande möglich sei, seine einbildende Thätigkeit an ihm auszuüben, insbesondere diejenigen Verknüpfungen vorzunehmen, durch welche er die Erscheinungen als Substanzen mit Accidentien und, soweit sie Veränderungen sind, als Wirkungen von Ursachen auffaßt, während es Bedingungen, denen das Empfundene entsprechen müßte, um in die Form des Raumes aufgenommen werden zu können, nicht giebt. „Die Kategorien", so drückt Kant diese Gedanken aus,[2]) „sind Begriffe, welche den Erscheinungen, mithin der Natur, als dem Inbegriffe aller Erscheinungen, Gesetze a priori vorschreiben." So ist die Verknüpfung nach der Kategorie der Substantialität an die Bedingung gebunden, daß die Veränderungen im Gebiete der Erscheinungen in einer Weise erfolgen, welche gestattet, die zu ihnen hinzugedachte allgemeine Substanz, die Materie, als das Beharrliche, sich weder Vermehrende noch Vermindernde zu denken; für die Verknüpfung nach der Kategorie der Kausalität besteht die Bedingung, daß die Succession des Mannigfaltigen einer Regel unterworfen sei.

Auch Kant erklärt es für a priori gewiß, daß das Mannigfaltige der Erscheinungen durchweg den Bedingungen der Wahrnehmbarkeit oder, nach seiner Terminologie, welche Erfahrung nennt, was wir Wahrnehmung genannt haben, den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung entspricht. Und auch sein Beweis für diese Behauptung ist mit dem unsrigen identisch. Ich möchte aber, um früher Gesagtes zu ergänzen, kurz darauf aufmerksam machen, daß derselbe eben darum seiner Lehre von dem Verhältnisse des Anschauens zum Denken, der gegenüber wir früher unsere abweichende Auffassung zu rechtfertigen versucht haben, widerspricht. Etwas, was den Bedingungen des Erfahrens nicht entsprechen würde, sagt Kant, würde für unsere Erfahrung gar nicht da sein. Die subjektiven Bedingungen der Erfahrung seien nothwendig objektive

Bedingungen für die Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung (d. i. Bedingungen, denen jeder Gegenstand der Erfahrung entsprechen müsse, um eben Gegenstand der Erfahrung zu sein). Diesen Satz kann in der That Niemand bezweifeln, der ihn versteht, er ist im Grunde eine bloße Tautologie. Nicht (und Kant hat dies keineswegs verkannt) daß die Gegenstände der Erfahrung, sondern daß das Angeschaute den subjektiven Bedingungen des Erfahrens entspricht, ist zu beweisen, — daß das Angeschaute bereits, inwiefern es angeschaut wird, und nicht erst, inwiefern es, nachdem es angeschaut ist, auch noch erfahren wird, den Bedingungen des Erfahrens angepaßt ist, und daß daher die Gesetze, welche die Kategorien den angeschauten Erscheinungen a priori vorschreiben, objektive Gültigkeit haben. Dies kann nun aber nur daraus bewiesen werden, daß das Angeschaute, indem es solches ist, nothwendig auch bereits Erfahrenes ist, daß m. a. W. Anschauungen gar nicht anders denn als Bestandtheile von Erfahrungen vorkommen können. Dies ist denn auch der Kantische Beweisgrund. Nach demselben sind alle meine Anschauungen, indem sie meine Anschauungen sind, also von mir auf mein Ich, die Einheit meines Selbstbewußtseins, bezogen werden, Bestandtheile von Erfahrungen, denn die Beziehung auf die Einheit des Selbstbewußtseins sei eben das, was in den Erfahrungen zu den Anschauungen hinzukomme; die einheitlichen und inneren Verknüpfungen des Mannigfaltigen der angeschauten Erscheinungen seien ein Effekt der Einheit des Ich-Bewußtseins. Kant erklärt somit das Anschauen, das er zuerst dem Denken überhaupt, also auch dem wahrnehmenden oder erfahrenden Denken entgegensetzte, in diesem Beweise für einen unselbständigen Bestandtheil des Denkens, es müßte denn sein, daß meine Anschauungen der Beziehung auf mein Selbstbewußtsein, durch welche sie erst die meinigen sind, auch entbehren, also in mir oder meiner Seele oder meinem Gemüthe, auch ohne die meinigen zu sein, bestehen könnten. Doch dies nur nebenbei.

Während wir aber für den Fall, daß es wirklich Bedingungen der Wahrnehmbarkeit oder Erfahrbarkeit für das Angeschaute gebe, die Ursache der Angemessenheit des Angeschauten zu diesen Bedingungen mit derjenigen für die Bestimmtheit des Empfindens

und somit für das Empfinden überhaupt glaubten identifiziren zu müssen, lehrt Kant, daß diese Angemessenheit gleich den Verknüpfungen, die durch sie möglich werden, ein Werk des Bewußtseins als solchen sei. Eines Beitrages seitens der Ursachen unseres Empfindens, der Dinge an sich, soll es dazu nicht bedürfen. Der Verstand oder, was dasselbe ist, das einheitliche Ich-Bewußtsein, soll einen Einfluß auf das Anschauungsvermögen dahin ausüben, daß dasselbe den Elementen des Angeschauten nachträglich diejenige zeitliche und räumliche Ordnung giebt, welche die Voraussetzung für die einzubildenden Verknüpfungen bildet. Bevor m. a. W. der Verstand sich einbildend mit dem Angeschauten beschäftigt, greift er handelnd in dasselbe ein, um ihm die Gestalt zu geben, deren er für das beabsichtigte Einbilden bedarf, wie der Mosaikkünstler die vor ihm ausgeschütteten Steinchen selbst so ordnet und aneinander reiht, daß sie ihm, nachdem er zurückgetreten ist und sein Werk betrachtet, eine einheitliche Figur darstellen.

Diese Erklärung der Erfahrbarkeit des Angeschauten schreibt jedoch dem Verstande eine unmögliche Leistung zu. Wenn, wie sie meint, der Verstand das blinde Anschauungsvermögen, da er das Werk desselben ungenügend findet, aus seinem Dienste entläßt und sich selbst an die Arbeit giebt, so ist er ja selbst ein Vermögen der Anschauung, denn wer nicht produziren kann, kann auch nicht nachbessern. Es wäre also einfacher gewesen, ihm von vornherein die Funktion des Anschauens zu übertragen und das blinde Anschauungsvermögen ganz aus dem Spiele zu lassen. Ferner kann doch der Verstand von dem Angeschauten nicht mehr verlangen, als daß es überhaupt, auf irgend eine Weise, den Bedingungen der Erfahrbarkeit angemessen sei; über die bestimmte Gestalt, in welcher und durch welche dasselbe diesem Verlangen nachkommt, bestimmt er nichts. Das von mir während eines bestimmten Zeitabschnittes Empfundene könnte in diesem Zeitabschnitte und im Raume auf unendlich viele Arten zusammengestellt sein, die sämmtlich den Bedingungen der Erfahrbarkeit Genüge thäten, der Verstand besitzt aber kein Prinzip, nach welchem er unter denselben auswählen könnte, mithin liegt die Ursache dafür, daß die Empfindungen gerade in dieser Reihe aufeinander folgen und daß ihre Inhalte sich gerade

so im Raume gruppiren, wie sie es thun, nicht im Verstande, sondern in den Affektionen, aus welchen unsere Empfindungen entspringen. Und gäbe es auch bloß Eine Art der Vertheilung des Empfundenen im Raume und in der Zeit, welche den Forderungen des Verstandes entspräche, so wäre dennoch die Ursache dafür, daß diese Vertheilung wirklich wäre, nicht im Verstande, der nur eine den Bedingungen der Wahrnehmbarkeit überhaupt entsprechende Vertheilung fordert, sondern in dem Affizirenden, welches den Empfindungen die Bestimmtheit gäbe, wegen deren sie nur jene Eine Art der Vertheilung zuließen, zu suchen. Wer nicht bloß die Angemessenheit des Angeschauten zu den Bedingungen der Erfahrbarkeit überhaupt, sondern auch die bestimmte Weise, in welcher die Erscheinungswelt diese Angemessenheit besitzt, auf Rechnung des Verstandes setzt, muß diese Welt in ihrer ganzen wechselnden Bestimmtheit für ein Objekt des reinen Denkens, für einen Bewußtseinsinhalt a priori erklären und der Philosophie die Aufgabe stellen, sie aus dem Begriffe des reinen Ich zu deduziren. Und auch für die Uebereinstimmung des Angeschauten mit den Bedingungen der Erfahrbarkeit *überhaupt* ist der Verstand nur in der Weise die Ursache, daß *auch* das Affizirende es ist. Denn nur dadurch stimmt das Angeschaute mit diesen Bedingungen *überhaupt* überein, daß es *auf ganz bestimmte Weise* mit ihnen übereinstimmt, die Ursache für die Bestimmtheit der Uebereinstimmung ist mithin auch Ursache für die Uebereinstimmung überhaupt. Es ist wahr, daß der Verstand die Ursache der Uebereinstimmung in ihrer Allgemeinheit ist, aber er könnte dies nicht sein, wenn es nicht zu seinem Wesen gehörte, eine Bedingung seines Daseins wäre, durch etwas von ihm Verschiedenes, sei es in der Seele, sei es außerhalb derselben Existirendes, affizirt zu werden.

Insbesondere ist es bezüglich derjenigen Bedingung, an welche die Verknüpfung nach der Kategorie der Kausalität gebunden sein soll, unverkennbar, daß ihre Erfüllung nicht dem Verstande zu danken ist. Denn der Verstand könnte doch im günstigsten Falle in jedem Augenblick nur den Inhalten der *diesem Augenblicke angehörigen* Empfindungen ihre Stelle im Gesammtzusammenhange des Empfundenen anweisen; um aber die Regelmäßigkeit in

der Succession der Erscheinungen hervorzubringen, welche die Bedingung dafür ist, dieselbe durch Einbilden von Kausalzusammenhängen verknüpfen zu können, müßte er in der Gegenwart auch über die Vergangenheit und die Zukunft verfügen, und dazu noch in einer Weise, welche mit den Erfahrungen, die Andere machen und früher gemacht haben und später machen werden, übereinstimmt. Wenn ich z. B. einen Stein über die Mauer in meinen Garten fliegen sehe, so verlangt mein Verstand eine Ursache für dieses Ereigniß, und wenn ich nun, derselben nachforschend, draußen eine Person antreffe, die sich als Urheber des Wurfes bekennt, und wenn ich weiter als Wirkung des Wurfes den Stein an der Stelle finde, an welcher er nach den Gesetzen der Wurfbewegung zur Ruhe kommen mußte, und etwa noch eine von ihm hervorgebrachte Beschädigung bemerke, so wäre es doch lächerlich, wenn ich nicht nur die Auffassung des fliegenden Steines als einerseits einer Wirkung und als andererseits einer Ursache, sondern auch die Uebereinstimmung der vorhergehenden und der nachfolgenden Vorgänge (des Wurfes, der Beschädigung 2c.) mit dieser Auffassung als ein Werk meines in der Wahrnehmung thätigen Verstandes, meiner produktiven Einbildungskraft betrachten wollte. Oder wer könnte wohl, wenn er als die Ursache für den Eintritt der Dämmerung den Untergang der Sonne und als die Ursache für diesen die Axendrehung der Erde erkennt, im Ernste die Succession dieser Erscheinungen aus dem Einflusse erklären wollen, den sein Verstand auf sein Anschauungsvermögen ausübe?

Wir werden demnach dabei bleiben, daß, wenn das Angeschaute gewissen Bedingungen sollte entsprechen müssen, um wahrnehmbar zu sein, seine Uebereinstimmung mit diesen Bedingungen nur aus der Natur der an sich seienden Ursache unserer Empfindungen und aus der Art, wie dieselbe uns affizirt, würde erklärt werden können. Giebt es denn nun aber wirklich solche Bedingungen? Es scheint mir, daß wir auch in diesem Punkte der Kritik der reinen Vernunft unsere Zustimmung versagen müssen. Sofern es sich um die bloße Wahrnehmbarkeit handelt, vermag ich keine Bedingungen für das Angeschaute zu entdecken. Ich wüßte nicht, welche Vertheilung und Gruppirung der Erscheinungen im Raume und welche Weise ihres

Wechsels den Verstand hindern sollte, sie als substantielle, des Thuns und Leidens fähige Dinge aufzufassen, und weiter fügt der Verstand den angeschauten Erscheinungen nichts hinzu als diese Beziehung auf Dinge. Und ebensowenig finde ich (dies in Uebereinstimmung mit der Kritik der reinen Vernunft) Bedingungen der Anschaubarkeit für das Empfundene. Es läßt sich aber auch aus dem Verhältnisse des Empfindens zum Anschauen und des Anschauens zum Wahrnehmen beweisen, daß es Bedingungen der einen wie der anderen Art nicht geben kann. Denn die Bedingungen der Wahrnehmbarkeit für das Angeschaute wären auch Bedingungen der Anschaubarkeit für das Angeschaute, weil es zur Natur des Angeschauten gehört, daß es nur als Bestandtheil eines Wahrgenommenen vorkommen kann, daß es also wahrnehmbar ist; es ist aber ein sich widersprechender Gedanke, daß das Angeschaute noch gewisse Bedingungen erfüllen müsse, um anschaubar zu sein. Ferner wären Bedingungen der Wahrnehmbarkeit für das Angeschaute, da sie zugleich Bedingungen der Anschaubarkeit für das Angeschaute wären, auch Bedingungen für die Anschaubarkeit des Empfundenen, und diese wiederum wären, da das Empfundene nur als Bestandtheil des Angeschauten vorkommen kann, auch Bedingungen der Empfindbarkeit für das Empfundene, der Begriff aber solcher Bedingungen enthält wiederum einen Widerspruch. Um uns Wahrnehmbares zu liefern, braucht die an sich seiende Ursache unserer Affektionen uns nur so zu affiziren, daß wir Empfindungen erhalten, denn besitzen wir Empfindungen, so auch Anschauungen und Wahrnehmungen, außerhalb deren es ebensowenig Empfindungen geben kann wie außerhalb der Körper Oberflächen.

Es giebt indessen eine besondere Beschaffenheit der Wahrnehmungswelt, welche eine besondere Weise des Wahrnehmens ermöglicht. Es ist dieselbe, die auch Kant in seiner Lehre von den Bedingungen der Erfahrung meinte, nur daß er sie mit der Wahrnehmbarkeit überhaupt verwechselte. Sie besteht darin, daß die wahrgenommenen Erscheinungen sich so verhalten, als ob sie wirklich das wären, als was der wahrnehmende Verstand sie setzt, an sich

seiende substantielle des Thuns und Leidens fähige Dinge, daß sie m. a. W. den Schein, solche Dinge zu sein, aufrecht erhalten, durchführen, indem die Wahrnehmungen, die dasselbe Subjekt vermittelst verschiedener Sinne, und dies zu verschiedenen Zeiten, macht, und weiter die Wahrnehmungen der verschiedenen Subjekte unter einander übereinstimmen.[3]) Es giebt hierfür freilich Ausnahmen, nämlich die Sinnestäuschungen, denn z. B. der Gegenstand im Spiegel ist nur für das Auge, nicht auch für die tastende Hand ein wirkliches Ding; aber hier trifft im eigentlichen Sinne das Wort zu, daß Ausnahmen die Regel bestätigen, denn zwar nicht die Inhalte der Sinnestäuschungen, aber diese selbst reihen sich in den Kausalzusammenhang der Erscheinungen ein und legitimiren sich als der Welt, welche dem wahrnehmenden Verstande für die an sich seiende gilt, angehörige Ereignisse, die Täuschung des Spiegels z. B. läßt sich vom Standpunkte des natürlichen Realismus aus vollkommen erklären, sie ist ein nach den Gesetzen der phänomenalen Natur nothwendiges Ereigniß. Man könnte diejenigen Wahrnehmungen, welche sich im Gesammtzusammenhange der eigenen Wahrnehmungen und durch Vergleichung mit fremden bewähren, diejenigen also, deren Objekte nach Kants Terminologie empirische Realität besitzen, Erfahrungen nennen. Alsdann giebt es, wieder mit Kant zu reden, subjektive Bedingungen der Erfahrung, welche als solche auch objektive Bedingungen für die Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrungen sind, Bedingungen der Erfahrbarkeit für das Angeschaute. Und die besondere Beschaffenheit der Wahrnehmungswelt, von welcher wir reden, besteht dann darin, daß ihre angeschauten Erscheinungen den Bedingungen der Erfahrbarkeit entsprechen.

Daß die Wahrnehmungswelt diese Beschaffenheit, diese Angemessenheit zu unserem Verlangen, nicht bloß Wahrnehmungen sondern auch Erfahrungen zu machen, besitzt, ist keineswegs selbstverständlich, wie es ihre Uebereinstimmung mit den Bedingungen der Wahrnehmbarkeit, wenn es deren gäbe, sein würde. Was Kant in der Kritik der Urtheilskraft von der Angemessenheit der Natur zu unserem wissenschaftlichen Streben, die Mannigfaltigkeit der Naturobjekte in ein faßliches System von Arten und Gattungen

zu bringen und die Mannigfaltigkeit ihrer Wirkungsweisen auf eine geringe Anzahl von Naturkräften zurückzuführen, sagt, daß wir sie nämlich als eine Gunst der Natur zu betrachten haben, gilt auch von ihrer Angemessenheit zu unserer Forderung, daß sie uns eine an sich seiende Welt darstellen, ohne jemals aus der Rolle zu fallen. Es wäre an sich wohl denkbar, daß unsere äußeren Wahrnehmungen keineswegs in dem Maße unter einander übereinstimmen, an welches wir glauben und für welches die Thatsachen sprechen, ja, daß der Schein einer Welt außer uns und an sich existirender Dinge sich an jedem Punkte und in jedem Augenblicke durch den Widerstreit seiner Bestandtheile selbst aufhöbe. Bestände ferner die Angemessenheit des Angeschauten zu den Bedingungen der Erfahrbarkeit nothwendig, so könnte es keine Sinnestäuschungen geben, denn die auf Sinnestäuschung beruhenden Anschauungen entsprechen diesen Bedingungen nicht, wenn auch, wie ich eben bemerkte, die Thatsache, daß es Sinnestäuschungen giebt, selbst in die erfahrbare Welt hineinpaßt. Sind unsere Anschauungen und Wahrnehmungen mitunter Sinnestäuschungen und entbehren sie als solche der Zusammenstimmung, welche die Bedingung der Erfahrbarkeit ist, so wäre es an sich denkbar, daß sie sich immer so verhielten. Daher scheitert auch die Lehre Kants, welche die Erfahrbarkeit, indem sie dieselbe mit der Wahrnehmbarkeit verwechselt, für eine nothwendige Form der Sinnenwelt erklärt, an der Thatsache der Sinnestäuschungen. Sie muß zugestehen, daß die Kategorien für die Inhalte der Sinnestäuschungen keine Gültigkeit haben, daß z. B. ein Geräusch, welches ein an Hallucinationen Leidender hört, nicht nach einer Regel auf ein anderes Ereigniß der körperlichen Natur folgt, wie es ihr zufolge thun müßte, um die Anwendung der Kategorie der Kausalität zu gestatten; sie kann sogar den Begriff der Sinnestäuschung nicht anders definiren denn als denjenigen einer Anschauung, für welche die Kategorien keine Gültigkeit haben, und doch behauptet sie die ausnahmslose Gültigkeit der Kategorien für alles Angeschaute. Auch daraus erhellt, wie wenig die Erfüllung der Bedingungen der Erfahrbarkeit selbstverständlich ist oder, was dasselbe heißt, wie wenig die Erfahrbarkeit mit der Wahrnehmbarkeit zusammenfällt (denn nur die Erfüllung der Bedingungen der Wahrnehmbarkeit wäre für alles

Angeschaute und Wahrgenommene selbstverständlich), daß in keiner Wahrnehmung diejenige Zusammenstimmung mit den anderen Wahrnehmungen, in welcher die Erfahrbarkeit besteht, vollständig, in vielen auch nicht einmal zu einem kleineren Theile mit wahrgenommen wird, während doch dasjenige, wodurch ein Wahrgenommenes wahrnehmbar wäre, mit zum Inhalte seiner Wahrnehmung gehören müßte. Wir nehmen z. B. auf Schritt und Tritt Veränderungen wahr, ohne daß wir eine vorhergehende Veränderung wahrgenommen hätten, auf welche sie nach einer Regel folgte, und niemals nehmen wir eine Veränderung wahr, die das Endglied einer von uns wahrgenommenen nach der Seite der Vergangenheit hin unendlichen Reihe von Veränderungen wäre, deren jede mit der vorhergehenden nach einer Regel zusammenhinge. Mithin ist die Regelmäßigkeit in der Aufeinanderfolge der Veränderungen, welche nach Kant eine Bedingung der Erfahrbarkeit ist, keine Bedingung der Wahrnehmbarkeit und folglich nicht nothwendig erfüllt. Die Lehre Kants vermag diesen fragmentarischen Charakter der Wahrnehmungen ebenso wenig zu erklären wie die Sinnestäuschungen. Wäre sie richtig, so könnte es nur Wahrnehmungen von empirischer Realität und von solcher Vollständigkeit geben, daß es keiner weiteren Wahrnehmungen bedürfte, um ihre Zusammenstimmung mit dem Gesammtzusammenhange der Wahrnehmungen zu erkennen; jede Sinnestäuschung und jede abgerissene Wahrnehmung wäre mit der Einheit des wahrnehmenden Ich unverträglich.

Der Skeptizismus giebt es zwar nicht zu, daß die Sinnenwelt den Schein, eine außer uns und an sich existirende Welt zu sein, vollkommen aufrecht erhalte und so in allen ihren Theilen und allen ihren Veränderungen den Bedingungen derjenigen Erkenntniß, die wir Erfahrung genannt haben, entspreche, und wir können ihn hier nicht widerlegen. Aber der besonnene Skeptiker, dem der Streit nicht Endzweck ist, sondern ein Mittel, den Irrthum abzuwehren, giebt doch zu, daß Niemand umhin kann, an eine solche Beschaffenheit der Sinnenwelt zu g l a u b e n, und auch der streitsüchtige Skeptiker zeigt durch sein praktisches Verhalten, daß er diesen Glauben theilt. Und wenn auch vom Systeme der Meta-

physik wird verlangt werden müssen, daß es alle seine Behauptungen aus den letzten Gründen aller Erkenntniß, nämlich aus unbezweifelbaren Thatsachen und aus dem Satze, daß das aus Wahrem Folgende selbst wahr und das Wahrem Widersprechende unwahr sei, ableite, so werden wir uns doch in den gegenwärtigen Ueberlegungen, die uns nur zu einer Wahl zwischen mehreren Hypothesen verhelfen sollen, auf ein von Allen zuversichtlich Geglaubtes berufen dürfen.

Fragen wir demnach, welche Annahme über die an sich seiende Ursache unserer Wahrnehmungen die beste Erklärung für die Erfahrbarkeit, die empirische Realität der Wahrnehmungswelt, gebe, so würden wir ohne Zweifel derjenigen, welche die Wahrnehmungswelt mit der an sich seienden, die empirische Realität mit der absoluten identifizirt, vor allen anderen den Vorzug geben müssen, wenn wir sie nicht aus Gründen, die mit der besonderen Beschaffenheit des Wahrgenommenen nichts zu thun haben, hätten verwerfen müssen. Denn eine vollkommenere und einfachere Erklärung dafür, daß sich uns nicht bloß in unseren einzelnen Wahrnehmungen, sondern auch im Zusammenhange aller und in der Vergleichung derselben mit denen unserer Mitmenschen eine an sich seiende Welt durch Erregung unserer Sinne so, wie sie an sich ist, kund zu geben scheint, eine einfachere Erklärung hierfür als die, daß es so nicht bloß zu sein scheine, sondern wirklich sei, ist nicht denkbar. An und für sich vollkommen befriedigend wäre auch die Hypothese, daß die empirisch reale Welt ein getreues Abbild einer an sich seienden sei; in einem getreuen Abbilde eines an sich Seienden müßte ja auch dessen An-sich-sein abgebildet sein, das Abbild müßte selbst nicht Abbild, sondern Original zu sein scheinen. Aber auch die Bedeutung eines Abbildes des an sich Seienden haben wir der Wahrnehmungswelt aus anderen Gründen absprechen müssen. Die dritte Stelle gebührt der Ansicht, daß die empirisch reale Welt in ihren Einzelheiten, der Anordnung ihrer Theile, der Gleichzeitigkeit und der Succession ihrer Veränderungen völlig bestimmt sei durch eine an sich seiende Welt, ohne doch die mindeste Aehnlichkeit mit derselben zu haben, daß sie sich m. a. W. zu einer Welt an sich seiender substantieller sowie thätiger und leidender Dinge zwar nicht als Bild, aber als Zeichen, etwa

wie das gesprochene Wort zum geschriebenen, verhalte. Auch so erklärt sich das zu Erklärende, die Zusammenstimmung des mannigfaltigen Wahrgenommenen zu einer scheinbar an sich seienden Welt, vollkommen, gleichwie sich die Zusammenstimmung der Worte eines vorgelesenen Satzes zum Ausdrucke eines Gedankens vollkommen aus derselben Zusammenstimmung in den Schriftzeichen erklärt. Diese Hypothese nun haben wir auch als an und für sich zulässig erkannt. Vernünftigerweise müssen wir sie mithin allen anderen, die noch versucht werden können, vorziehen.

Eine Kritik der Lehren, welche wie die Berkeleysche in Gott oder wie die Fichtesche in einer gänzlich unbekannten Kraft oder in einer hinter dem wahrnehmenden Bewußtsein sich verbergenden Seele oder in der Eigenart des individuellen Bewußtseins die Ursache für die Bestimmtheit der Wahrnehmungen suchen, dürfen wir uns ersparen. Wir würden uns zu diesem Zwecke mit Begriffen beschäftigen müssen, welche unserem bisherigen Untersuchungsgebiete fern liegen. Ich will nur kurz bemerken, daß die Berufung auf einen deus ex machina mit dem Verzichte auf alle Erklärung gleichbedeutend ist, daß ebensowenig die Erdichtungen einer unbekannten, dem Ich völlig entgegengesetzten und demselben einen Anstoß ertheilenden Kraft oder einer hinter dem Bewußtsein und dem Ich stehenden, Bewußtsein und Ichheit erst produzirenden Seele auch nur das Mindeste zu erklären vermögen.

Nachdem wir somit auf die Erwägung einer besonderen Beschaffenheit der Wahrnehmungswelt, ihrer empirischen Realität, welche die Bedingung für die Möglichkeit der besonderen Weise des Wahrnehmens bildet, die wir Erfahren nannten, eine Vermuthung über die Ursachen unserer Wahrnehmungen gegründet haben, lassen Sie uns noch einmal die allgemeine Beschaffenheit ins Auge fassen, welche die Wahrnehmungswelt als solche überhaupt besitzt. Bedingungen der Wahrnehmbarkeit überhaupt, die zu der Form, welche die angeschauten Erscheinungen von selbst haben, als etwas Neues hinzukämen, giebt es zwar nicht, wie wir uns überzeugt haben, und kann es nicht geben. Aber zu jener Form, welche die

angeschauten Erscheinungen von selbst haben und in welcher mit ihrer Anschaubarkeit ihre Wahrnehmbarkeit besteht, gehört, wenn wir genau zusehen, etwas, welches ebenfalls für die Annahme außer uns seiender Dinge als Ursachen unseres Empfindens, Anschauens und Wahrnehmens spricht. Ich meine denjenigen Zusammenhang der von uns angeschauten Erscheinungen, welcher es unserem wahrnehmenden Denken möglich macht, sie als Ursachen der Anschauungen und Wahrnehmungen, deren Gegenstände sie sind, zu setzen, und welcher darin besteht, daß es unter den Erscheinungen eine giebt, mit welcher wir selbst, das empfindende, anschauende und wahrnehmende Subjekt, zu Einem Dinge verknüpft zu sein meinen, diejenige, die wir unseren Leib nennen. Indem wir etwas wahrnehmen, setzen wir es dadurch, daß wir es überhaupt wahrnehmen, als ein auf unseren Leib Wirkendes und sich dadurch uns kund Gebendes. Wenn wir demnach früher als den reinen Wahrnehmungsinhalt die Körper insoweit, als sie überhaupt Körper sind, als sie also überhaupt primäre und sekundäre Qualitäten haben, angaben, so können wir hinzufügen, daß zu diesem Inhalte auch der eigene Leib als das die Einwirkung der wahrgenommenen Körper auf unser Ich Vermittelnde insoweit gehört, als er überhaupt dieses vermittelnde Ding ist. M. a. W., was wir a priori wahrnehmen, ist dieses, daß wir einen irgendwie beschaffenen Leib besitzen und daß es Körper mit irgend welchen empfindbaren Qualitäten giebt, welche unseren Leib und mittelst desselben unser Ich affiziren und so die Ursachen unserer äußeren Wahrnehmungen sind. Dagegen Alles, was hierüber hinausgeht, nehmen wir nur a posteriori wahr. Auch diese a priori gewisse Gruppirung der angeschauten Erscheinungen um die eine, die wir unseren Leib nennen, spricht, meine ich, für die Annahme, daß die Ursache unserer Wahrnehmungen in außer uns seienden Dingen besteht. Denn die Ursache unserer Wahrnehmungen ist, da wir früher Festgestelltem zufolge ohne sie auch den apriorischen Inhalt unseres Wahrnehmens nicht haben könnten, die Ursache auch dafür, daß wir uns einen Leib zu besitzen scheinen, der die Einwirkung der außer uns seienden Dinge auf uns vermittelt. Und unter allen möglichen Hypothesen über die Natur dieser Ursache empfiehlt sich doch ohne Zweifel am meisten

wiederum die, daß in der That zwar nicht die Gegenstände unserer Wahrnehmungen, aber doch außer uns seiende Dinge auf uns einwirken. Wir werden dieselbe nunmehr aber dahin ergänzen, daß unter den an sich seienden Dingen eines sei, welches die Einwirkungen aller übrigen auf unser Bewußtsein vermittele und welches wir somit als dasjenige Ding an sich bezeichnen können, dessen Erscheinung unser Leib sei.

Ich brauche kaum zu bemerken, daß die Wahrscheinlichkeit des Schlusses von der phänomenalen Verursachung der Wahrnehmungen durch äußere Dinge auf eine reale durch die Erwägung erhöht wird, daß auch jene phänomenale Verursachung nicht bloß wahrgenommen, sondern, wenn wir die vorhin aufgestellte Unterscheidung zwischen Wahrnehmung und Erfahrung festhalten, erfahren wird, daß m. a. W. jeder Fortschritt in der Erforschung derselben hinsichtlich ihrer Mittelglieder und ihrer Gesetze den Glauben an ihre empirische Realität bestätigt hat. Hierzu kommt noch die Zweckmäßigkeit in der kunstvollen Einrichtung der Sinnesorgane des Leibes. Wenn wir uns z. B. den Bau des Auges mit seiner Pupille, seiner Linse, seiner Netzhaut, seinen Pigmenten, seiner Beweglichkeit, seinen Schutzvorrichtungen und die Uebereinstimmung desselben mit den optischen Gesetzen vergegenwärtigen, welches Gewicht möchten wir dann der bloßen inneren Möglichkeit des extremen Idealismus beimessen?

Es giebt noch einen dritten Ausgangspunkt, die Annahme außer uns seiender Dinge zu rechtfertigen. Derselbe besteht in dem Glauben, daß die Leiber, welche wir außerhalb des unsrigen wahrnehmen, uns von dem Dasein anderer bewußter Wesen Kunde geben. Es hat nie Jemanden gegeben und wird nie Jemanden geben, der diesen Glauben nicht theilte. Man kann den Solipsismus theoretisch durchzuführen versuchen, aber der eifrigste Verfechter, den diese Theorie gehabt hat, hat ohne Zweifel durch sein praktisches Verhalten bewiesen, daß ihm die Existenz von Wesen seines Gleichen nicht minder gewiß war, als dem Anhänger des extremsten Realismus; er hat seine Gedanken Anderen mitgetheilt, durch sein Benehmen gezeigt, daß er überzeugt war, für Andere ein Gegenstand der Wahr=

nehmung und der Beurtheilung zu sein, und sich durch die Vorstellung von Rechten und Pflichten gegen Andere leiten lassen. So fest ist dieser Glaube, daß selbst der Wahnsinn ihn nicht scheint erschüttern zu können. Ich habe nun schon darauf hingewiesen,[4]) daß mit demselben die Ansicht derer unvereinbar ist, welche in dem Begriffe des Dinges an sich einen Widerspruch finden. Aber es läßt sich leicht zeigen, daß er auch solche Dinge an sich fordert, welche uns affiziren und Wahrnehmungen in uns hervorrufen, Dinge an sich also, zu welchen sich die wahrgenommenen Körper als ihre Erscheinungen verhalten.

Der Glaube, daß es bewußte Wesen außer uns giebt, ist ursprünglich das Erzeugniß einer Assoziation von Vorstellungen, welche sich hinterher durch einen Wahrscheinlichkeitsschluß ersetzen läßt und zwar durch einen solchen von der Anwesenheit einer Reihe von Merkmalen, die in ihrer Vereinigung als Wirkung einer gewissen Wesensbeschaffenheit bekannt sind, in einem Dinge auf die Anwesenheit auch dieser Wesensbeschaffenheit in demselben Dinge. Die Gestalt und die Organisation unseres Leibes, so etwa läßt sich derselbe formuliren, sowie seine Bewegungen sind in hohem Maße durch seine Verknüpfung mit einer Seele bestimmt; nun finden wir dieselbe Gestalt, Organisation und Bewegungsweise auch bei Körpern, die wir außerhalb unseres eigenen Leibes wahrnehmen; es ist aber höchst unwahrscheinlich, daß so viele Merkmale, deren Vereinigung wir als Wirkung einer einheitlichen Ursache, des Beseelt-seins, kennen, sich in diesen Körpern zufälligerweise sollten zusammengefunden haben oder daß es noch eine andere einheitliche Ursache für ihre Vereinigung geben sollte, also höchst wahrscheinlich, daß auch diese Körper beseelt sind. Nun hat aber jeder Schluß, der von einer Eigenschaft eines Dinges als einer Wirkung auf eine gewisse Natur desselben Dinges als die Ursache geht, die Existenz, die absolute und nicht bloß die empirische Realität des betreffenden Dinges, zur Voraussetzung, denn was nicht ist, sondern nur zu sein scheint, kann nicht eine verborgene Natur enthalten, welche die Ursache einer an ihm wahrgenommenen Eigenschaft wäre. Der angegebene Schluß auf die Beseeltheit eines Körpers wird mithin durch den Nachweis der bloßen Phänomenalität der Körperwelt völlig entkräftet. Man

könnte eben so gut wie auf die Beseeltheit eines Körpers von empirischer Realität auf diejenige eines Spiegelbildes oder eines Produktes der Phantasie schließen. Man kann jedoch die Voraussetzung der absoluten Realität der Körperwelt durch die andere ersetzen, daß die Körper Erscheinungen von Dingen an sich und in ihrer Einrichtung, ihren Veränderungen, ihren Zusammenhängen durch die ihnen zu Grunde liegenden Dinge an sich bestimmt sind. Der Schluß lautet alsdann: das Ding an sich, dessen Erscheinung unser Leib ist, ist in seiner Beschaffenheit, der zufolge seine Erscheinung ein Leib ist, durch seine Verknüpfung mit einem Bewußtsein bestimmt, nun giebt es noch andere Dinge an sich, deren Erscheinungen von derselben Art sind, also ist es wahrscheinlich, daß auch jedes von ihnen in seiner Beschaffenheit durch die Verknüpfung mit einem Bewußtsein bestimmt ist. Es macht also für den Glauben, daß es eine Mehrheit bewußter Wesen giebt, die durch die Uebereinstimmung ihrer äußeren Wahrnehmungen in Gemeinschaft stehen, keinen Unterschied, ob man auf dem Standpunkte des natürlichen Realismus verharrt oder zu demjenigen des gemäßigten, die Erscheinungen auf an sich seiende Dinge beziehenden Idealismus fortschreitet. Von den Voraussetzungen beider Standpunkte aus läßt sich für denselben ein Wahrscheinlichkeitsbeweis führen, der nichts zu wünschen übrig läßt.[5])

Der extreme Idealismus dagegen, der eine der Welt der Erscheinungen entsprechende Welt der Dinge an sich leugnet, muß den Schluß des natürlichen Realismus von der Beschaffenheit gewisser Körper auf ihre Beseeltheit nicht nur für unrichtig, sondern auch für unverbesserlich erklären. Er kann nun freilich, wie die empirische Realität der Wahrnehmungswelt so auch die Bedeutung, die auch er den wahrgenommenen Leibern beizumessen nicht umhin kann, daß sie ihm die Kenntniß von dem Dasein bewußter Wesen außer ihm und von deren Vorstellen, Fühlen und Wollen vermitteln, als eine göttliche Anordnung betrachten. Er kann die Lehre Berkeleys, daß die Erscheinungswelt, die er wahrnehme, in seinem Geiste durch Gottes Einwirkung auf denselben hervorgerufen werde, durch die Annahme ergänzen, die dieser Erscheinungswelt angehörigen Thier- und Menschenleiber seien von Gott so angeordnet, daß die von der Voraussetzung der wirklichen Existenz derselben ausgehenden Analogie-

schlüsse auf das Dasein bewußter Wesen außer ihm und deren Erlebnisse trotz der völligen Unrichtigkeit dieser Voraussetzung zutreffen. Aber zu dieser Hypothese würden wir doch vernünftigerweise erst dann unsere Zuflucht nehmen, wenn sich jede Erklärung, die von dem Gedanken eines Kausalzusammenhanges der Dinge ausginge und dadurch auch den Vorzug hätte, daß sie jenen Analogie-Schlüssen eine ausreichende Grundlage gewährte, als unmöglich erwiesen hätte.[6])

Die Aufgabe, die wir uns für heute gestellt hatten, ist gelöst, soweit sie in dem gegenwärtigen Stadium unserer Untersuchungen gelöst werden konnte. Unsere Kritik des äußeren Wahrnehmens hat sich damit von der Richtung zum Skeptizismus, in der sie sich bisher bewegt hatte, abgewandt und uns die Aussicht auf eine positive Metaphysik eröffnet. Die Welt, die wir äußerlich wahrnehmen, ist zwar eine bloße Erscheinungswelt, auch existirt weder der Raum, in welchem sie sich ausbreitet, noch enthält sie ein reales Etwas, welches für unsere Sinne die Scheingestalt einer ausgedehnten Materie angenommen hätte, aber es giebt außer uns (natürlich nicht im räumlichen Sinne außer uns) Dinge, welche in uns den Schein von Körpern hervorrufen und dieselben in allen ihren Eigenschaften Beziehungen und Veränderungen bestimmen. Ueber die Beschaffenheit dieser an sich seienden Dinge können wir zwar bis jetzt nicht die mindeste Auskunft geben, ausgenommen die negative, daß sie immateriell und den materiellen Dingen überhaupt völlig unähnlich sind, doch haben wir uns überzeugt, daß sie wenigstens ihrer allgemeinen Natur nach, soweit sie überhaupt Dinge sind, erkennbar sein müssen. Mit diesem Ergebnisse müssen wir uns vorläufig begnügen. Bevor wir über die allgemeine Natur der an sich seienden Dinge etwas zu bestimmen suchen, werden wir unsere Absicht, das ganze wahrnehmende Bewußtsein, nicht bloß das äußerlich, sondern auch das innerlich, nicht bloß das Anderes, sondern auch das sich selbst wahrnehmende, der Kritik zu unterziehen, zu Ende führen müssen. Wir dürfen übrigens erwarten, daß uns die Kritik der Selbstwahrnehmung ebenfalls einer positiven Metaphysik zuführen werde und zwar von einer günstigeren Seite her als diejenige der sinnlichen, denn während die Objekte dieser

auf wirklich seiende Dinge nur hinweisen, steht es von vornherein außer Zweifel, daß wir, die wir das Subjekt zugleich und das Objekt der inneren Wahrnehmung sind, nicht bloß durch ein wirklich seiendes Ding veranlaßt werden, zu meinen, daß wir seien, sondern wirklich sind.

Anmerkungen.

1) Zum Belege wären die beiden Einleitungen in die Wissenschafts-Lehre (Werke, Bd. I) als Ganzes zu zitiren. Besonders bezeichnende Stellen enthalten die Seiten 427, 428, 435 f., 438, 440, 500.

2) Kritik der reinen Vernunft, § 26.

3) Man vergleiche hierzu Leibniz, Nouveaux essais, liv. IV, chap. II, § 14 (eine von Schopenhauer „Ueber die vierfache Wurzel 2c." § 23 angezogene Stelle): . . . . que la vérité des choses sensibles ne consistait que dans la liaison des phénomènes, . . . qui les distingue des songes. . . . Le vrai critérion en matière des objets des sens est la liaison des phénomènes, c'est à dire la connexion de ce qui se passe en différens lieux et temps, et dans l'expérience des différens hommes, qui sont eux-mêmes les uns aux autres des phénomènes très-importants sur cet article. Et la liaison des phénomènes, qui garantit les vérités à l'égard des choses sensibles hors de nous, . . .

4) S. 158.

5) Das über den Schluß auf das Dasein bewußter Wesen außer uns aus der Analogie zwischen gewissen wahrgenommenen Körpern und dem eigenen Leibe Bemerkte ist von Wichtigkeit für die Kritik der Metaphysik Benekes. Nach derselben erweckt erst die Aehnlichkeit der außer dem eigenen Leibe wahrgenommenen Objekte mit diesem die Vorstellung in uns, daß diese Objekte reale Dinge seien, und reicht auch zum Beweise aus, daß den wahrgenommenen Objekten reale, nach der Analogie unserer selbst zu denkende Dinge zu Grunde liegen. Beneke will also aus der Aehnlichkeit der wahrgenommenen Objekte mit dem eigenen Leibe zugleich die reale Existenz und die verborgene Natur derselben erschließen, während doch jeder Schluß aus der Aehnlichkeit die Existenz zur Voraussetzung hat. (Beneke, Metaphysik, S. 79 ff., 117. Das Verhältniß von Leib und Seele, S. 85 f., 94.)

6) In der 114. Anmerkung zu seiner Uebersetzung der Berkeleyschen Prinzipien scheint auch Ueberweg in dem Glauben an die Existenz anderer denkender Wesen einen Beweisgrund für die Annahme uns affizirender, an sich seiender Dinge zu erblicken. Es heißt daselbst: „Wie treten die Ideenkomplexe verschiedener Personen zu einander in Beziehung? Die Antwort:

‚Durch Gottes Willen‘ hilft freilich überall aus, aber eine erkennbare **Naturordnung** besteht dabei nicht. Ohne die Voraussetzung eines naturgesetzlichen Zusammenhanges würde ich nur auf Gott, nicht auf endliche Wesen außer mir selbst schließen können.“ Aus der weiteren Ausführung dieses Arguments in der Zeitschrift für Philosophie, Bd. 55, auf welche Ueberweg verweist, ist jedoch ersichtlich, daß er den Schluß auf die Existenz anderer denkender Wesen nur in derselben Weise wie denjenigen auf die Existenz eines bestimmten Körpers als abhängig von der Voraussetzung, daß die phänomenale Körperwelt das Bild einer realen sei, betrachtet. Die betreffende Abhandlung sucht den Berkeleyanismus nur durch den Hinweis auf den naturgesetzlichen Zusammenhang der phänomenalen Welt, das, was ich ihre Erfahrbarkeit im Unterschiede von der bloßen Wahrnehmbarkeit genannt habe, zu widerlegen, und zwar im Sinne des oben (S. 81 ff.) erörterten Realismus, indem sie übersieht, daß die Annahme an sich seiender Dinge, zu denen sich die phänomenalen nicht als Bilder, sondern als Zeichen verhalten, zur Erklärung des naturgesetzlichen Zusammenhanges genügt.

Neunte Vorlesung.

Innere und äußere Wahrnehmung.

Bevor wir unser Unternehmen, die innere Wahrnehmung der Kritik zu unterziehen, in Angriff nehmen, werden wir uns einen klaren und bestimmten Begriff von dieser Art des Bewußtseins sowie von ihrem Zusammenhange mit der äußeren Wahrnehmung verschaffen müssen.

Während die äußere Wahrnehmung in jedem Augenblicke viele Gegenstände hat und in einem fortwährenden Wechsel derselben begriffen ist, ist der Gegenstand der inneren Wahrnehmung für jeden immer nur Einer und immer derselbe: das, was der Wahrnehmende Ich nennt. Innere Wahrnehmung ist Ich-Wahrnehmung, Ich-Bewußtsein, bestimmter ursprüngliches Ich-Bewußtsein. Ursprüngliches Ich-Bewußtsein nenne ich sie, um sie von demjenigen Bewußtsein zu unterscheiden, welches ich von mir haben muß, um von mir unter der Bezeichnung Ich reden zu können. Wer so von sich redet, besitzt eine abgezogene Vorstellung von seinem Ich, eine Vorstellung, mit welcher er sein Ich, inwiefern dasselbe überhaupt sein Ich ist, gleichsam aus der Vielheit und dem Wechsel seiner Wahrnehmungen, Vorstellungen und Gedanken, seiner Lust- und Schmerzgefühle, seiner Begehrungen und Stimmungen, mit Einem Worte seiner Accidentien sowie seiner Beziehungen zu den Objekten seiner äußeren Wahrnehmungen heraushebt und von dieser Vielheit und diesem Wechsel als die Eins seiende und beharrliche Substanz unterscheidet. Diese Weise des Ich-Bewußtseins ist freilich nicht ohne innere Wahrnehmung möglich, denn sie erfordert, daß ich überhaupt eine Kunde von mir habe, überhaupt für mich selbst da bin, und dieses Dasein für mich selbst, dieses Kunde von

mir haben ist es, was den Begriff der inneren Wahrnehmung ausmacht. Aber zu der abgezogenen Vorstellung Ich, die ich in jedem Augenblicke habe, in welchem ich in der ersten Person von mir rede, gehört mehr, sei es, daß sie eine besondere Weise der inneren Wahrnehmung, sei es, daß sie eine Verbindung derselben mit einem andersartigen, nicht nothwendig hinzutretenden Verhalten ist.

Um zu einer klaren und bestimmten Einsicht in das Wesen der inneren Wahrnehmung zu gelangen, werden wir uns nun darauf besinnen müssen, was wir denn eigentlich mit dem Worte Ich meinen. Sie werden mir aber ohne Zweifel zustimmen, wenn ich sage: mit dem Worte Ich bezeichnet Jeder dasjenige Objekt seines Wahrnehmens, welches er mit sich, dem Subjekte eben dieses Wahrnehmens, dessen Objekt es ist, identifizirt, indem er es wahrnimmt. Wir treffen auch mancherlei Verhaltungsweisen, die nicht Wahrnehmungsthätigkeiten sind oder doch wenigstens nicht zu sein scheinen, in unserem Ich an, z. B. gewisse Zustände, die uns in Theilen unseres Leibes ihren Sitz zu haben scheinen und die wir mit demselben Worte wie unsere äußeren Wahrnehmungen, soweit dieselben die sekundären Qualitäten der Körper zum Inhalte haben, mit dem Worte Empfindungen dann zu bezeichnen pflegen, wenn sie uns gleichgültig, als Gefühle aber, wenn sie uns angenehm oder unangenehm sind, ferner Bewußtseinsweisen, die wie das Urtheilen und das Schließen über das bloße Wahrnehmen hinausgehen, auch Begehrungen, Entschließungen, Stimmungen. Aber um zunächst festzustellen, was uns das Wort Ich bedeutet, können wir hiervon absehen; es genügt die Bestimmung, daß das Ich eines Jeden mit ihm selbst, dem es wahrnehmenden Subjekte, identisch sei und als damit identisch von ihm selbst gesetzt werde. Und diese Bedeutung des Wortes Ich wird auch von allen anderen Erklärungen vorausgesetzt, welche auf jene vom Wahrnehmen verschiedenen Thätigkeiten, die vom Ich ausgesagt werden, hinweisen, denn wer solche Thätigkeiten in sich wahrnimmt und auf Grund dieses Wahrnehmens von seinem Ich aussagt, versteht dabei unter Ich das Subjekt eben dieses Wahrnehmens. Von einer Thätigkeit, die ich an einem Dinge wahrnähme, in welchem ich nicht das

Subjekt eben dieses Wahrnehmens erblickte, würde ich nicht meinen, daß sie die meinige sei.

Obwohl Jeder mit dem Worte Ich ein anderes Ding bezeichnet, nämlich Jeder sich selbst und nur sich selbst, so haben doch alle Dinge, die so von Jemandem (nämlich jedes von sich selbst) bezeichnet werden, sowie alle, die so oder mit dem gleichbedeutenden Worte einer anderen Sprache bezeichnet werden könnten, wenn sie das Vermögen des abgezogenen Vorstellens und des Redens besäßen, eine gemeinsame Natur, und es läßt sich daher ein allgemeiner Begriff bilden, der für sie alle und nur für sie gilt. Wir können nach dem eben Festgestellten den Inhalt desselben sofort angeben. Wenn wir ihn, wie es in der Philosophie gebräuchlich ist, ebenfalls mit dem Worte Ich bezeichnen, also jedes ihm entsprechende Ding ein Ich nennen, so ist jedes Ich ein wahrnehmendes Subjekt und zwar ein solches, welches ein Objekt desselbigen Wahrnehmens ist, dessen Subjekt es ist, also ein sich selbst wahrnehmendes Subjekt, und weiter gehört es zur Natur jedes Ich, sich selbst zum Objekte seines Wahrnehmens nicht bloß in der Weise zu haben, daß es von einem ihm gegenüberstehenden Wesen als das Subjekt desselbigen Wahrnehmens, dessen Objekt es ist, erkannt werden könnte, sondern so, daß es selbst sich als dieses Subjekt erkennt, selbst sich, das von ihm wahrgenommene Objekt, mit sich, dem wahrnehmenden Subjekte, identifizirt. Denn Ich nennt, wie wir festgestellt haben, eben Jeder nur dasjenige Objekt seines Wahrnehmens, welches nicht bloß mit dem Subjekte desselben identisch ist, sondern welches auch er selbst mit dem Objekte identifizirt, dieser „er selbst" aber ist eben sein Ich. Ein Wesen, welches zwar wahrnähme, aber nicht sich selbst, und auch ein Wesen, welches zwar sich selbst wahrnähme, aber ohne zu wissen, daß das Objekt seines Wahrnehmens es selbst sei, wäre kein solches, als welches Jeder sich selbst auffassen muß, um von sich in der ersten Person reden zu können.

Was wir hiermit dem allgemeinen Begriffe des Ich zugewiesen haben, ist, wie es auch sein muß, weniger als was Jemand mit dem Worte Ich meint, wenn er von sich selbst redet. Ich meine, wenn ich von mir selbst rede, nicht überhaupt ein wahrnehmendes Wesen, welches sich selbst so wahrnimmt, daß es sich, das wahr-

genommene Objekt, mit sich, dem wahrnehmenden Subjekt, identifizirt, sondern ein ganz bestimmtes Wesen dieser Art. Welches aber dieses bestimmte, von mir und nur von mir Ich genannte Wesen sei, kann ich in keiner anderen Weise angeben, als indem ich es als bereits bekannt voraussetze. Denn was sollte ich Anderes sagen, als daß Ich dasjenige sich selbst wahrnehmende Wesen sei, welches eben ich sei, oder welches gerade von *mir* wahrgenommen werde, kurz, daß *mein* Ich eben das *meinige* sei? Wollte ich etwa bestimmen: ich bin dasjenige sich selbst wahrnehmende und sich, das wahrgenommene Objekt, mit sich, dem wahrnehmenden Subjekte, identifizirende Wesen, welches sich selbst als solches Subjekt-Objekt wahrnimmt und sich mit sich, dem sich so wahrnehmenden, identifizirt, so wäre es wieder ein allgemeiner Begriff, dem ich die Vorstellung Ich gleichsetzte, und ich würde, nachdem ich dies bemerkt hätte, wieder vor der Frage stehen, welches von den sich ihrer selbst als sich selbst wahrnehmender bewußten Wesen ich selbst sei. Es ist Ihnen auch wohl nicht entgangen, daß die Bestimmung der Ich-Vorstellung, von welcher wir ausgingen: mit dem Worte Ich bezeichne Jeder dasjenige Objekt seines Wahrnehmens, welches er mit sich, dem Subjekte eben dieses Wahrnehmens, dessen Objekt es sei, identifizire, auf den Namen einer eigentlichen Erklärung keinen Anspruch machen konnte, indem sie als solche betrachtet an dem Fehler des idem per idem leiden würde, denn daß Jeder ein gewisses Objekt *seines* Wahrnehmens Ich nenne, heißt doch nichts Anderes, als daß Jeder ein gewisses Objekt, welches sein Ich wahrnehme, Ich nenne. Ein Nachtheil entspringt übrigens unserer Untersuchung aus diesem Umstande nicht. Denn abgesehen davon, daß es niemals einer Erklärung bedarf, welches sich selbst wahrnehmende Wesen dasjenige ist, von dem ich in der ersten Person rede, kommt es für die Erörterung des allgemeinen Begriffes der inneren Wahrnehmung nur auf die genaue Bestimmung des allgemeinen Begriffes an, der alle Dinge umfaßt, welche sich so zu sich selbst verhalten, wie ich mich zu mir selbst verhalte, indem ich Ich bin. Und die Erklärung, die wir von diesem allgemeinen Begriffe gegeben haben, enthält keinen Zirkel.

Von dem Begriffe des inneren Wahrnehmens können wir nun-

mehr die Erklärung geben, daß wir so das Wahrnehmen nennen, inwiefern es zum Objekte sein eigenes Subjekt hat und auch diese Identität seines Objektes mit seinem Subjekte selbst erfaßt. Denn nur ein solches Wahrnehmen ist Ich=Bewußtsein.

Wir können ferner aus unserer Erörterung des Ich=Begriffes zwei das innere Wahrnehmen betreffende Folgerungen ziehen.

Die erste lautet, daß die innere Wahrnehmung oder das ursprüngliche Ich=Bewußtsein völlig gleichbedeutend ist mit dem Ich=sein. Das Ich ist ja, nach dem eben Festgestellten, nur dadurch Ich, daß es sich wahrnimmt und zwar als das Subjekt seines Wahrnehmens wahrnimmt, sich seiner selbst als des Subjektes seines Bewußtseins bewußt ist; das innere Wahrnehmen oder Ich=Bewußtsein kommt also nicht zum Ich hinzu als etwas, was demselben auch fehlen könnte, sondern gehört zum Ich als solchem, in ihm besteht das Ich=sein des Ich.

Die andere Folgerung geht dahin, daß es kein inneres Wahrnehmen giebt, dessen sich der Wahrnehmende nicht bewußt wäre, welches also nicht, worin auch im Uebrigen sein Inhalt bestehen möge, zugleich sich selbst zum Inhalte hätte. Ich bin mir zunächst, welche Bestimmtheit auch ein mir angehörendes inneres Wahrnehmen auf mein Ich bezieht, dieses inneren Wahrnehmens insoweit bewußt, als es überhaupt mein Ich zum Gegenstande hat. Wenn ich z. B. ein Schmerzgefühl in mir wahrnehme, so nehme ich mich selbst wahr, und ich bin mir dieses Wahrnehmens insoweit bewußt, als es wie alles innere Wahrnehmen auf mein Ich, das Subjekt oder die Substanz, welcher ich das Schmerzgefühl als Accidens zuschreibe, gerichtet ist, sollte es meinem Bewußtsein, meinem Wahrnehmen, auch insoweit, als es nicht mein Ich überhaupt, sondern dasselbe in dem Zustande des Schmerzes zum Gegenstande hat, entgehen. Denn daß das wahrgenommene Ding mein Ich sei, heißt, wie wir gesehen haben, nichts Anderes, als daß es von mir als das Subjekt des Wahrnehmens, dessen Objekt es ist, wahrgenommen werde, und ich kann mithin mein Ich nicht wahrnehmen, ohne dieses Wahrnehmen selbst wahrzunehmen. Ich bin mir aber auch jedes mir angehörenden inneren Wahrnehmens insoweit, als es nicht lediglich mein Ich zum Gegenstande hat, sondern demselben auch ein gewisses

Verhalten, etwa wieder ein Schmerzgefühl, zuschreibt, bewußt, denn daß ich wahrnehmend ein Verhalten auf mein Ich beziehe, heißt, daß ich es beziehe auf das Subjekt desjenigen Wahrnehmens, dessen Inhalt es bildet, und um so beziehen zu können, muß ich natürlich von diesem Wahrnehmen selbst wissen. Ich würde ein Schmerzgefühl nicht als das meinige d. i. als Schmerzgefühl desjenigen Wesens, von welchem es wahrgenommen wird, wahrnehmen, wenn ich nicht mit ihm selbst auch das Wahrnehmen, dessen Inhalt es ist, wahrnähme.

Bevor wir uns zur Betrachtung des Zusammenhanges zwischen der inneren und der äußeren Wahrnehmung und weiter der Bestimmtheiten, welche die innere Wahrnehmung dem Ich zuschreibt, wenden, haben wir noch eine Frage zu beantworten, welche aus der Begriffsbestimmung, die wir vom Ich und von der inneren Wahrnehmung gegeben haben, entspringt, die Frage nach dem Verhältnisse des Dinges, welches sich selbst so wahrnimmt, daß es in seinem Objekte sich selbst, das Subjekt, erkennt, und welches wir, inwiefern es sich so zu sich selbst verhält, Ich nennen, zu diesem Verhalten. Ist dieses Ding, abgesehen von diesem seinem Verhalten zu sich selbst, noch etwas, so wie eine Lampe, die sich selbst beleuchtet, abgesehen von der Selbstbeleuchtung, noch etwas ist, steht es so zu sagen hinter seinem sich selbst Wahrnehmen, liegt ihm ein Substrat zu Grunde, das zwar vielleicht nicht umhin kann, sich selbst wahrzunehmen, sowie das Substrat der Körper, die Materie, nicht umhin kann, ausgedehnt zu sein, das aber so wenig in der Selbstwahrnehmung aufgeht, wie die Materie in der Ausdehnung, oder besteht das Ich vielmehr ganz und gar in der Thätigkeit des sich Wahrnehmens, ist es nichts weiter als das sich zum Inhalte habende und in seinem Inhalte sich selbst erkennende Bewußtsein?

Wir müssen uns, glaube ich, für das Letztere entscheiden. Von einem hinter dem wahrnehmenden Bewußtsein stehenden Substrate berichtet uns die Wahrnehmung, die wir von unserem Ich haben, indem wir Ich sind, nicht das Mindeste. Das Ich ist so weit, als wir Wahrnehmung von ihm haben, nichts Anderes als diese Wahrnehmung selbst, die wir von ihm haben, nichts mehr als Ich-Bewußtsein. Es mag nun sein, daß es Gründe für die Annahme

giebt, das Ich sei mehr als was von ihm in dem Bewußtsein, das es von sich hat, vorkomme, es gehöre zu ihm etwas ihm selbst Unbewußtes, aber dieses sich dem unmittelbaren Bewußtsein Entziehende würde dann doch nicht als ein Substrat des Bewußtseins gedacht werden dürfen, vielmehr würde es, wenn es auch nicht zum Inhalte des Bewußtseins, welches das Ich von sich selbst hat, gehört, doch zu diesem Bewußtsein selbst gerechnet werden müssen, es würde das wahrnehmende Bewußtsein insoweit, als dasselbe nicht Inhalt seiner selbst wäre, sein. Ich bin das wahrnehmende Bewußtsein, dessen Objekt ich bin, und sollte ich auch mehr sein als was ich von mir selbst wahrnehme, so bin ich nicht doch nicht mehr als dieses Wahrnehmen. Es mag auch sein, daß es in der That ein Substrat des wahrnehmenden Bewußtseins giebt — wir können dies hier völlig dahingestellt sein lassen —, aber dieses Substrat würde dann nicht ein Bestandtheil des Ich sein, nicht den realen Kern des Ich bilden, sondern es stünde, wie hinter dem wahrnehmenden Bewußtsein, so auch hinter dem Ich; es wäre Substrat nicht für unselbständige Eigenschaften oder Thätigkeiten, wie wir die Materie als das Substrat für die Eigenschaften der Körper, nicht für die Körper selbst denken, sondern Substrat für ein Ding, nämlich das Ich; das Ding Ich haftete ihm an, wie wir sonst Eigenschaften einem Substrate anhaftend denken. Das Ich selbst wäre, wenn es auch ein Substrat des wahrnehmenden Bewußtseins geben sollte, doch nichts mehr als das sich selbst, wenn auch vielleicht nicht seinem ganzen Sein nach sich selbst zum Inhalte habende wahrnehmende Bewußtsein. Ein Substrat meines Bewußtseins wäre eine hinter oder über meinem Ich stehende Macht, ohne welche ich nicht wäre, aber nicht ich selbst wäre dieses Substrat. Es mag m. a. W. eine Seele geben, an welche mein Selbstbewußtsein irgendwie geknüpft ist und, um zu existiren, geknüpft sein muß, aber dann bin nicht ich diese Seele, so wenig wie ich der Leib bin, mit welchem ich die Seele wiederum verknüpft denken müßte, sondern ich bin lediglich das an die Seele geknüpfte Selbstbewußtsein. Ich bin das wahrnehmende Bewußtsein, dessen Objekt ich bin, und sollte ich auch mehr sein als was ich von mir wahrnehme, so bin ich doch nicht mehr als dieses Wahrnehmen.

Aber, werden Sie einwenden, wenn das Ich das wahrnehmende Bewußtsein selbst ist und nichts weiter, so ist es nicht das Subjekt desselben, denn unter dem Subjekte des Wahrnehmens oder Bewußtseins ist doch wohl zu verstehen etwas, welches wahrnimmt oder sich bewußt ist, und dasjenige, was wahrnimmt oder sich bewußt ist, ist doch nicht das Wahrnehmen oder Bewußtsein selbst. Es ist richtig, daß zwischen dem Subjekte des Wahrnehmens oder Bewußtseins und dem Wahrnehmen oder Bewußtsein selbst, welches von dem Subjekte ausgesagt wird, unterschieden werden muß, aber diese Unterscheidung wird auch durch die Leugnung eines Bewußtseins-Substrates nicht aufgehoben. Beachten Sie, um sich hiervon zu überzeugen, daß jedes individuelle Ding doch insofern ein Allgemeines ist, als es in den verschiedenen Zeiten seines Daseins verschiedene, in einer Mannigfaltigkeit von Bestimmtheiten bestehende Gestaltungen annimmt, und daß von ihm, inwiefern es dieses individuelle Allgemeine ist, seine vielen und wechselnden Bestimmtheiten ausgesagt werden, daß es also insofern das Subjekt zu allen Prädikaten ist, die ihm beigelegt werden. Die Leugnung nun eines Bewußtseins-Substrates hindert nicht, auch in jedem wahrnehmenden Bewußtsein ein solches individuelles Allgemeines, nämlich dieses individuelle Bewußtsein, so zu sagen dieses Exemplar eines Bewußtseins, inwiefern es zu allen Zeiten seines Daseins dasselbe und in jedem Augenblicke Eines ist, einerseits, und eine Vielheit von wechselnden Bestimmtheiten, insbesondere von Wahrnehmungsthätigkeiten, die allerlei Accidentien des Ich, z. B. sinnliche Empfindungen, Lust- und Schmerzgefühle zum Inhalte haben, andererseits, also ein Subjekt und ein vielfaches von demselben auszusagendes Wahrnehmen, zu unterscheiden. Der Ausdruck allerdings, das Wahrnehmen nehme dieses oder jenes wahr, oder das Bewußtsein sei sich dieses oder jenes bewußt, ist, streng genommen, unzulässig, aber nur deshalb, weil es ein Verbum, also eine Wortart, die zur Bezeichnung von Prädikaten dient, zur Bezeichnung des Subjektes benutzt. Wahrnehmen oder Bewußtsein ist so viel wie Ich-sein, und wie nicht das Ich-sein, sondern das Ich dieses oder jenes wahrnimmt, so auch nicht das Wahrnehmen oder Bewußtsein

sondern dasjenige, was sich zum Wahrnehmen oder Bewußtsein wie das Ich zum Ich-sein verhält.

Am Schlusse unserer Analyse des Begriffes der inneren Wahrnehmung oder, was ihr zufolge dasselbe ist, des Ich angelangt, sehen wir uns zu dem Geständnisse genöthigt, daß das Ergebniß derselben ein Problem ist. Denn daß das Bewußtsein sich selbst zum Inhalte habe, daß etwas, was wir wahrnehmen, eben dieses unser Wahrnehmen von ihm selbst sei, scheint so unmöglich zu sein, wie daß ein Gefäß mit sich selbst angefüllt sei, oder daß Jemand sich selbst auf den Rücken nehme. Lassen Sie uns dieses Problem indessen einstweilen bei Seite legen, um zuvor andere Fragen, die das innere Wahrnehmen betreffen, zunächst diejenige nach seinem Zusammenhange mit dem äußeren, ins Auge zu fassen. An der Richtigkeit unserer Analyse kann uns ja die Schwierigkeit, vor welche sie uns gestellt hat, nicht irre machen. Denn nichts kann demjenigen, der sich ohne Vorurtheil über die Grundthatsachen seines Bewußtseins Rechenschaft abzulegen vermag, gewisser sein, als daß er ein in mannigfachen und wechselnden Bestimmtheiten ihm entgegentretendes Objekt seines Bewußtseins, dasjenige, welches er Ich nennt, mit sich, dem Subjekte dieses Bewußtseins, dessen Objekt es ist, durch eben dieses Bewußtsein identifizirt.

Das wahrnehmende Bewußtsein hat niemals bloß sich selbst zum Inhalte, es ist in keinem Augenblicke reines Ich-Bewußtsein und weiter nichts, vielmehr gehört zu seinem Inhalte stets etwas von ihm selbst Verschiedenes. Die von ihm selbst verschiedenen Inhalte aber bezieht es theils auf sich selbst, das Ich, als Accidentien, so seine Empfindungs- und seine Gefühlszustände, theils auf von ihm selbst verschiedene Dinge, auf Dinge, deren Gesammtheit es, nach Fichtes Ausdruck, sich als ein Nicht-Ich gegenüberstellt. Inwiefern es das Erstere thut, ist es inneres, inwiefern das Letztere, äußeres Wahrnehmen. Das äußere Wahrnehmen ist, nach unseren früheren Bestimmungen, äußeres Empfinden, inwiefern es die von Locke sekundäre genannten Qualitäten, die Farben, Töne, Temperaturen u. s. w., zu Inhalten hat, äußeres Anschauen, inwiefern

ihm diese Inhalte in räumlicher Bestimmtheit entgegentreten, inwiefern sie also mit den von Locke primäre genannten Qualitäten verschmolzen sind, und ihm mit diesen als ein im Originale in ihm Gegenwärtiges vorschweben, Denken, inwiefern es Setzen von substantiellen Dingen, Körpern ist, denen die angeschauten Qualitäten anhaften.

Zwischen dem äußeren und dem inneren Wahrnehmen besteht nun für das wahrnehmende Bewußtsein oder das Ich selbst der Zusammenhang, daß ihm sein gesammtes äußeres Wahrnehmen, wie wir auch schon in der Untersuchung desselben hervorgehoben haben,[1]) selbst wieder Inhalt ist und zwar in der Weise, daß es denselben als eine Bestimmtheit seiner selbst, des Ich, setzt, also Inhalt seines inneren Wahrnehmens. Wir haben zwar vorhin die Möglichkeit zugegeben, daß von dem wahrnehmenden Bewußtsein etwas ihm selbst unbewußt bleibe, daß es m. a. W. Bestimmtheiten des Ich gebe, von denen das Ich selbst nichts wahrnehme, oder vielmehr, es ist leicht zu sehen, daß dem so sein muß, denn wir können der Annahme nicht entbehren, daß das Ich durch Affektion seitens anderer Dinge zu seinen Empfindungen gelangt, von diesen Affektionen aber nehmen wir nichts in uns wahr, wir können auch der Annahme nicht entbehren, daß die Empfindungen Spuren in uns hinterlassen, welche es uns ermöglichen, uns ihrer zu erinnern, und wiederum nehmen wir von solchen Spuren nichts in uns wahr. Nur das haben wir in Abrede zu stellen uns genöthigt gesehen, daß zum Ich ein sich seinem Bewußtsein entziehendes Substrat gehöre. Aber zu den Bestimmtheiten des Ich, von denen dasselbe keine innere Wahrnehmung besitzt, können die äußeren Wahrnehmungen nicht gehören. In allem äußeren Wahrnehmen nehmen wir, worauf dasselbe auch gerichtet sein mag, es selbst mit wahr, wenn wir auch nur ausnahmsweise darauf merken. Denn von äußerem Wahrnehmen wissen wir nur dadurch, daß wir es innerlich wahrnehmen, und dieses Wahrgenommen-sein des äußeren Wahrnehmens gehört so nothwendig zu ihm, wie, nach unseren früheren Erörterungen, zu seinen eigenen Inhalten das Wahrgenommen-sein gehört, so daß ein unwahrgenommenes äußeres Wahrnehmen ein sich widersprechender Begriff ist. Von einer Farbe, sagten wir

früher, sei ebenso untrennbar wie die Ausdehnung und Intensität das Wahrgenommen-sein; ebenso untrennbar aber ist von dem Wahrnehmen, dessen Inhalt eine Farbe ist, wiederum das Wahrgenommen-sein. So wenig, wie von einer Farbe etwas übrig bliebe, wenn ihr die Ausbreitung über eine Fläche, oder von einer Bewegung, wenn ihr Richtung und Geschwindigkeit genommen würde, würde von einem äußeren Wahrnehmen etwas übrig bleiben, wenn das Bewußtsein, welches der Wahrnehmende von ihm hat, ausgelöscht würde. Die von einem unbewußten äußeren Wahrnehmen reden, von einem solchen, von welchem der Wahrnehmende nicht die mindeste Kunde habe, welches für den Wahrnehmenden selbst gar nicht existire, sondern, wenn überhaupt, so nur von einem fremden Beobachter oder von dem alle Dinge in sich fassenden Wesen gesehen werde, behaupten entweder Widersprechendes oder geben einer mir unbekannten Sache einen Namen, der sonst etwas Bekanntes bedeutet.

Mit seinem äußeren Wahrnehmen nimmt das Ich zugleich das zwiefache Verhältniß wahr, in welchem es zu den Objekten desselben steht, daß es nämlich einerseits zusammen mit diesen das ganze Objekt des wahrnehmenden Bewußtseins ausmacht, und daß es denselben andererseits als das sie wahrnehmende Subjekt gegenübersteht. Das Ich setzt sich eine Außenwelt, ein Nicht-ich, mit Fichte zu reden, gegenüber und bestimmt sich zugleich als das beides, sich selbst und die Außenwelt, wahrnehmende Subjekt.

Diese Bemerkung führt uns weiter. Die Möglichkeit nämlich des angegebenen Zusammenhanges zwischen der äußeren und der inneren Wahrnehmung ist an eine Bedingung gebunden. Das Ich muß, um sich zu den Objekten seines äußeren Wahrnehmens in das Verhältniß eines koexistirenden Dinges setzen zu können, sich im inneren Wahrnehmen noch andere Bestimmtheiten zuschreiben als seine mannigfachen und wechselnden äußeren Wahrnehmungen, Bestimmtheiten, durch welche es mit den äußeren Objekten in einem realen Zusammenhange steht und ungeachtet seiner Immaterialität doch mit ihnen, den materiellen Dingen, eine Gemeinschaft bildet. Diese Ueberlegung findet in den Thatsachen ihre Bestätigung. Denn

Bestimmtheiten, wie wir sie verlangen, sind die bekannten Zustände, die wir zugleich auf unser Ich und unseren Leib beziehen.

Wir nehmen (worauf namentlich Spinoza, Fichte und Schopenhauer hingewiesen haben, während Kant es ganz unbeachtet gelassen hat) unseren Leib nicht bloß in der Weise wie die Körper außerhalb desselben wahr, nämlich durch Sehen, Tasten, Hören u. s. w. als ein farbiges, hartes oder weiches, rauhes oder glattes, kaltes oder warmes, Schall hervorbringendes Ding, sondern auch so, daß wir gewisse Zustände, die wir als solche unseres Ich auffassen, also innerlich wahrgenommene Zustände, zugleich in ihn verlegen, z. B. die subjektiven Zustände, deren Sitz uns unsere Hand zu sein scheint, wenn wir etwas mit derselben betasten, diejenigen eines Juckens, des Frierens, des Zahnschmerzes, der Belästigung durch grelles Licht. Auch die Ausdehnung und in unbestimmter Weise die Gestalt des Leibes gehört zum Inhalte dieser Wahrnehmung. Lassen Sie uns, dem allgemeinen Sprachgebrauche folgend, die Perzeptionen jener Zustände mit demselben Worte wie diejenigen der sekundären Qualitäten der Körper, mit dem Worte Empfindung bezeichnen, und die Empfindungen dann, wenn ihre Inhalte angenehm oder unangenehm sind, Gefühle nennen. Die beiden Arten der Empfindungen, die der sekundären Qualitäten und die der subjektiven in den Leib verlegten, der, wie man zu sagen pflegt, lokalisirten subjektiven Zustände, haben dann dieses gemeinsam, daß sie Bewußtseinsweisen sind, deren phänomenale (empirisch-reale) Ursachen in Erregungen des Leibes bestehen, welche sich durch die sensibelen Nerven zum Gehirn fortpflanzen. Definiren wir den Begriff der Empfindung durch dieses Gemeinsame, so halten wir uns, worauf ich gleich zurückkommen werde, die Möglichkeit offen, noch eine dritte Art von Empfindungen anzunehmen, nämlich solche, deren Inhalte wir in der Wahrnehmung als Zustände unseres Ich auffassen, ohne sie zu lokalisiren. Vielfach werden auch die subjektiven Zustände selbst, welche die Inhalte der zweiten Art der Empfindungen bilden, wie das Frieren, der Zahnschmerz, die empfundene Bewegung eines Gliedes, Empfindungen bezw. Gefühle genannt, und ich selbst habe mich heute bereits mehrfach dieser Ausdrucksweise bedient. Auch für

die Inhalte der äußeren Empfindungen, die sekundären Qualitäten, z. B. die Farben, meine ich, dieser Bezeichnung mitunter begegnet zu sein. Es ist dieselbe Zweideutigkeit, die auch dem Worte Vorstellung eigen ist, indem man nicht bloß von Vorstellungen von Dingen redet, sondern auch die vorgestellten Dinge selbst Vorstellungen nennt.

Die ihre Inhalte lokalisirende entspricht unserer Forderung einer solchen inneren Wahrnehmung, welche es dem Ich ermöglicht, sich äußere Objekte gegenüberzustellen, mit denen es in einer realen Gemeinschaft steht. Denn alle äußeren Wahrnehmungen, auch die auf den eigenen Leib gehenden, sind durch die Wahrnehmung des eigenen Leibes bedingt. So können wir einen Körper, den wir berühren, nicht als einen kalten oder warmen wahrnehmen, ohne zugleich korrespondirende Zustände an der berührenden Stelle unseres Leibes zu empfinden. Beim Sehen korrespondirt zwar der Farbe des gesehenen Körpers keine im Auge lokalisirte Empfindung, aber es ist dennoch kein Sehen ohne innere Wahrnehmung des eigenen Leibes denkbar, denn wir sehen das, was wir sehen, vor uns, nach rechts oder nach links, nach oben oder nach unten hin, und in gewisser Entfernung von uns, also in Beziehung auf unseren Leib. In allen äußeren Wahrnehmungen, einschließlich der den eigenen Leib zum Gegenstande habenden, setzen wir die wahrgenommenen Dinge an Stellen des Raumes, die durch ihre Beziehung zu dem Orte unseres leiblichen Daseins bestimmt sind. Auf der anderen Seite möchte es freilich zu viel behauptet sein, daß auch umgekehrt die innere Wahrnehmung des beseelten Leibes durch die äußere bedingt sei. Es scheint mir wenigstens nicht unmöglich zu sein, daß das Sinnenleben der Thiere und Menschen mit bloßer somatisch-psychischer Selbstwahrnehmung beginnt, und daß Vorstellungen äußerer Gegenstände erst als das Resultat einer wenn auch frühzeitig, von den Säugethieren vielleicht schon im Mutterleibe, zurückgelegten Entwickelung auftreten. Aber wenigstens von dem V e r m ö g e n der äußeren Wahrnehmung ist doch die den eigenen Leib erfassende innere unabtrennbar.

Wir haben uns vorhin die Möglichkeit offen gehalten, daß es durch leibliche Affektionen hervorgerufene Zustände gebe, welche

lediglich als Bestimmtheiten des immateriellen Ich, als rein psychische Bestimmtheiten wahrgenommen werden, nicht-lokalisirte Empfindungen. Es wird schwer wenn nicht unmöglich sein, durch direkte Beobachtung hierüber etwas auszumachen, denn, daß wir solche Inhalte unseres inneren Wahrnehmens wenigstens nicht mit Sicherheit konstatiren können, beweist nicht, daß sie nicht doch in uns vorkommen, da es denkbar ist, daß Manches in unserem wahrnehmenden Bewußtsein enthalten ist, was unser höheres, aufmerkendes, reflektirtes nicht darin zu finden vermag, ja daß nur solche Inhalte des inneren Wahrnehmens, welche von diesem auf irgend eine Weise mit der Vorstellung des eigenen Leibes verknüpft werden, in das höhere Bewußtsein eingehen können, und wäre auch der Schluß erlaubt, daß unser inneres Wahrnehmen nur lokalisirte sinnliche Empfindungen und Gefühle zum Inhalte habe, weil unsere Aufmerksamkeit keine anderen in ihm aufzufinden vermöge, so würde doch daraus nicht folgen, daß es sich bei anderen Wesen, insbesondere auch bei solchen, deren Seelenleben sich nicht über die Stufe des bloßen Wahrnehmens erhebt, ebenso verhalte. Ich möchte jedoch die Vermuthung aussprechen, daß wir manche Empfindungen, die wir dann, wenn wir auf sie achten, in unseren Leib verlegen, zu anderen Zeiten lediglich auf unser Ich beziehen, so daß sie uns nur, nach einem Ausdrucke Lotzes, die Bedeutung von Weisen, wie uns zu Muthe ist, haben, z. B. schwache Geruchsempfindungen. Jedenfalls tritt vielfach die Beziehung einer Empfindung auf den Leib ganz hinter diejenige auf das Ich zurück. Auch der Umstand, daß die Lokalisation häufig sehr unbestimmt ist und selbst durch die Aufmerksamkeit keine völlige Bestimmtheit erhält, z. B. diejenige der Empfindung eines Juckens auf dem Rücken, deutet darauf hin, daß die somatische Natur nicht allen Empfindungen unabtrennbar anhängt. Und selbst unter den Empfindungen von sekundären Qualitäten, denen kein somatischer Zustand korrespondirt, mag es solche geben, welche ursprünglich rein innerlich waren und erst unter dem Einflusse anderer zu äußeren wurden, und auch im entwickelten Seelenleben häufig noch als rein innerliche auftreten. Wohl nicht mit Unrecht ist dies von den Tönen gesagt worden. Freilich kann das T ö n e n nur als Eigenschaft der Objekte der äußeren Wahrnehmung vorgestellt werden,

aber da die Töne nicht, wie die Farben, selbst ein Ausgedehntes sind, so ist es denkbar, daß dieselbe Empfindung, die als Bestandtheil des äußeren Wahrnehmens Empfindung eines Tones oder eines Tönens ist, in der inneren Wahrnehmung als Empfindung eines rein subjektiven Erlebnisses vorkomme.[2])

Nicht unmöglich scheint es auch, daß es Wesen giebt, welche nur solche inneren Wahrnehmungen, die nicht zugleich Wahrnehmungen eines Leibes sind, und mithin gar keine äußeren Wahrnehmungen besitzen, Wesen also, die sich nicht als mit einem Leibe verknüpft und folglich auch nicht als in einer Gemeinschaft mit anderen Dingen stehend erscheinen. Aeußere Wahrnehmung ist nicht möglich ohne innere und näher ohne solche innere, welche Bestimmtheiten, die sie dem Ich zuschreibt, einen Sitz im Leibe anweist, und umgekehrt wird sich mit solcher inneren Wahrnehmung, wenn die Entwickelung des Wesens, dem sie zukommt, nicht zu früh abbricht, äußere Wahrnehmung verknüpfen. Aber daß überhaupt keine innere Wahrnehmung ohne äußere möglich sei, daß es kein Bewußtsein geben könne, in welchem nichts von Ausdehnung und Materie vorkommen könne, das zu behaupten, wäre doch wohl voreilig. Wir würden freilich solchem Bewußtsein kein über das bloße Wahrnehmen hinausgehendes Verhalten, nicht einmal die dürftigste Erinnerung an früher Wahrgenommenes, zuzugestehen geneigt sein, denn alle über das bloße Wahrnehmen hinausgehenden Thätigkeiten scheinen das Wahrnehmen eines Leibes und äußerer Dinge zur Voraussetzung zu haben. Als Wesen, deren Bewußtsein auf dieser niedrigsten Stufe stände, würden wir wohl die an sich seienden Dinge betrachten müssen, deren Zusammenhang uns als Materie erscheint, wenn die Lehre Leibnizens, daß dieselben überhaupt etwas unserem Ich Analoges seien, richtig sein sollte. Auch mag unser eigenes Bewußtsein in den Zuständen des traumlosen Schlafes, der Ohnmacht, der Betäubung sich ganz auf diese Stufe zurückziehen, und es mag vor seiner Verbindung mit dem Leibe auf dieselbe beschränkt gewesen sein und nach der Auflösung dieser Verbindung zunächst wieder beschränkt werden.

Die Betrachtung, welche wir über den Zusammenhang des äußeren und des inneren Wahrnehmens angestellt haben, hat uns zugleich bereits einen Beitrag zur Beantwortung der Frage nach den Inhalten, welchen die innere Wahrnehmung die Bedeutung von Bestimmtheiten des Ich giebt, geliefert. Zuvor schon hatten wir erkannt, daß alle inneren Wahrnehmungen selbst solche Inhalte sind und zwar nicht bloß insoweit, als sie das Ich zum Objekte haben, sondern auch insoweit, als sie diesem Objekte vom inneren Wahrnehmen verschiedene Bestimmtheiten zuschreiben. Als solche von ihm selbst verschiedene Inhalte des inneren Wahrnehmens nun haben wir, indem wir den Zusammenhang desselben mit dem äußeren erörterten, kennen gelernt die Thätigkeiten des äußeren Wahrnehmens und die Zustände, von welchen wir annehmen, daß sie dem Ich durch Affektion seitens von ihm verschiedener Dinge entstehen, die sinnlichen Empfindungen und Gefühle, mögen dieselben nun sämmtlich oder nur zum Theil dem Ich als einem Körper, seinem Leibe, anhaftend erscheinen. Das äußere Wahrnehmen ist, wie das innere, selbst eine Bewußtseinsthätigkeit, ein Vorstellen, ein theoretisches Verhalten, das Empfinden und Fühlen (sofern diese Worte in der eben angegebenen Bedeutung, nicht in derjenigen des Perzipirens gewisser Zustände genommen werden) dagegen, wie die Inhalte des äußeren Wahrnehmens, die Farben, Töne u. s. w., etwas vom Bewußtsein selbst Verschiedenes.

Mit dieser Aufzählung ist jedoch das Gebiet der Bestimmtheiten, deren wir uns durch innere Wahrnehmung bewußt sind, nicht erschöpft. Zu den genannten kommen noch solche hinzu, welche, wie das Vorstellen mittelst Bilder, das Urtheilen, das Hoffen und Fürchten, das Heiter- und das Betrübtsein, das sich Entschließen, über das bloße Wahrnehmen hinausgehen oder, soweit sie etwa, gleich dem sinnlichen Empfinden und Fühlen, nicht selbst Weisen der Bewußtseinsthätigkeit sind, nur in Verbindung mit einem über das bloße Wahrnehmen hinausgehenden Verhalten des Bewußtseins möglich sind. Der Zweck unserer Beschäftigung mit dem inneren Wahrnehmen erfordert indessen nicht, auf diese einem höheren Seelenleben angehörenden Erscheinungen einzugehen. Es genügt für denselben, wenn wir diejenigen Bestimmtheiten berücksichtigen, welche

Inhalt des Wahrnehmens auch solcher Wesen sein können, deren Bewußtsein auf das bloße Wahrnehmen beschränkt ist.

Was wir bezüglich dieser Bestimmtheiten bemerkt haben, bedarf aber noch einer Ergänzung. Da wir nämlich zu ihnen auch Gefühle der Lust und der Unlust gerechnet haben, so drängt sich die Frage auf, ob nicht auch das Begehren, dessen enge Beziehung zum Fühlen unverkennbar ist, schon in Wesen, deren Bewußtsein sich nur wahrnehmend verhält, als bewußter Zustand vorkomme. Das Begehren in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes ist darauf gerichtet, etwas nicht Wirkliches wirklich zu machen oder ein Wirkliches festzuhalten oder auch auf das Entgegengesetzte, ein Wirkliches zu beseitigen oder ein nicht Wirkliches nicht zur Wirklichkeit gelangen zu lassen. Da zu allem diesem ein Vorstellen des Zukünftigen, noch nicht Wirklichen gehört, so liegt solches Begehren außerhalb des Gebietes, um dessen genauere Bestimmung es uns zu thun ist. Aber auch den Wesen, deren Bewußtsein sich nicht bis zum Vorstellen eines möglichen Zukünftigen erhebt, kommt doch ein Verhalten zu, welches mit demjenigen, das gewöhnlich allein Begehren genannt wird, gleichartig ist und daher Veranlassung giebt, die Bedeutung dieses Wortes zu erweitern. Ich meine das Gern-haben der angenehmen und das Ungern-haben der unangenehmen Gefühle. Um sich von der Gleichartigkeit dieses Gern-habens und des Begehrens im engeren Sinne des Wortes zu überzeugen, brauchen Sie nur zu erwägen, daß aus dem ersteren das letztere wird, wenn das angenehme Gefühl schwindet und dafür ein Bild desselben im Bewußtsein auftaucht, und daß umgekehrt das letztere zwar als Begehren im engeren Sinne aufhört aber als ein Gern-haben fortdauert, wenn das angenehme Gefühl, auf welches es gerichtet ist, sich einstellt, wenn es also befriedigt wird, indem an die Stelle der Einbildungs-Vorstellung des angenehmen Gefühls die Wahrnehmungs-Vorstellung desselben tritt, und durch eine analoge Betrachtung werden Sie die Zusammengehörigkeit des Ungern-habens und des negativen Begehrens oder des Verabscheuens erkennen.

Es fragt sich nun, ob wir dieses primitive Begehren, das Gern- und Ungern-haben der Gefühle als eine neue Art solcher innerlich wahrgenommener Bestimmtheiten, die vom Wahrnehmen selbst

verschieden sind, den Gefühlen zur Seite stellen und etwa noch ein gleichgültiges Haben, welches sich so zu den gleichgültigen Empfindungen wie das Gern- und Ungern-haben zu den Gefühlen verhalte, hinzufügen, oder ob wir das Haben der Empfindungen und Gefühle für einerlei mit dem inneren Wahrnehmen derselben erklären sollen. Die Antwort kann uns nicht schwer fallen. Ohne Zweifel, meine ich, besteht das Haben einer gleichgültigen Empfindung, z. B. einer solchen des Geruchssinnes, in nichts Anderem, als daß man sie in sich wahrnimmt, und auch zum Haben der Gefühle, z. B. desjenigen eines Duftes oder eines üblen Geruches, gehört nicht mehr als dieses Wahrnehmen, das Haben aber eines Gefühls ist seiner Natur nach Gern-haben, wenn dasselbe angenehm, Ungern-haben, wenn dasselbe unangenehm ist. Daß durch diese Auffassung das Gern-haben und Ungern-haben nicht dem Inhalte des inneren Wahrnehmens entgegengesetzt wird, brauche ich kaum zu bemerken. Alles innere Wahrnehmen hat ja, wie wir uns überzeugt haben, worauf es auch gerichtet sein möge, immer zugleich sich selbst zum Inhalte, und so auch dasjenige, welches ein Gern- oder Ungern-haben, ein primitives Begehren, ist. Ich will noch daran erinnern, daß wir die Worte Empfinden und Fühlen in zwei Bedeutungen genommen haben, indem wir darunter bald gewisse innerlich wahrgenommene Zustände, die nicht selbst Wahrnehmungs- und überhaupt nicht Bewußtseinsthätigkeiten sind, z. B. den Zustand des Zahnschmerzes, eines Juckens, einer Berührung der Hand u. dergl., bald die auf diese Zustände gerichteten Wahrnehmungsthätigkeiten, soweit sie auf dieselben gerichtet sind, verstanden haben, sowie auch wohl ein Inhalt des äußeren Wahrnehmens, z. B. eine Farbe, bald eine Empfindung bald ein Empfindungsinhalt genannt wird. Wir gebrauchen nun das Wort Gefühl in der ersten Bedeutung, wenn wir sagen, das Wahrnehmen eines Gefühls sei ein Gern- oder Ungern-haben desselben, und dieses sei die primitivste Art des Begehrens. Nach der anderen dagegen müßten wir sagen, das Fühlen sei mit dem primitiven Begehren identisch, das eine wie das andere sei das mit dem Wahrnehmen gewisser Zustände zusammenfallende Gern- oder Ungern-haben derselben.

Lassen Sie uns nunmehr noch, wie früher das äußere, so jetzt das innere Wahrnehmen zu den Begriffen des Empfindens, des Anschauens und des Denkens, und weiter zu der Unterscheidung des Apriorischen und des Aposteriorischen in Beziehung setzen.

Denken haben wir, in Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Sprachgebrauche, das Bewußtsein, inwiefern es entweder wahr oder unwahr ist, genannt. Daß das äußere Wahrnehmen ein Denken ist, folgte uns daraus, daß es ein Setzen von Dingen, nämlich von Körpern, ist, denn indem wir etwas als ein Ding setzen, setzen wir es als ein Seiendes, und solches Setzen ist wahr oder unwahr, je nachdem das Gesetzte wirklich ist oder nicht ist. Auch im inneren Wahrnehmen erkennen wir jetzt sofort ein Denken, denn der Gegenstand desselben, das Ich, bedeutet ihm ein Ding oder Seiendes, und es ist wahr, wenn das Ich in der an ihm wahrgenommenen Bestimmtheit wirklich existirt, unwahr im entgegengesetzten Falle.

Anschauen zweitens haben wir das Bewußtsein genannt, inwiefern ihm sein Inhalt oder Gegenstand als ein im Originale in ihm Gegenwärtiges vorschwebt. Bezüglich des äußeren Wahrnehmens ergab sich uns, daß dasselbe ein Anschauen einschließt, jedoch nicht ganz und gar Anschauen ist, denn nur die Bestimmtheiten, die es seinem Gegenstande zuschreibt, schweben ihm in jener Weise vor, die Substanz, auf welche es diese Bestimmtheiten bezieht, die Materie, nicht; nur die Bestimmtheiten, meinen wir im äußeren Wahrnehmen, seien zugleich in unserem wahrnehmenden Bewußtsein und, in demselben Exemplare, in außer uns seienden Dingen anwesend, die Materie dagegen, aus welcher die wahrgenommenen Dinge bestehen, bleibe außerhalb unseres wahrnehmenden Bewußtseins, es finde zwischen derselben und dem wahrnehmenden Ich gleichsam nur eine Berührung durch den gemeinschaftlichen Besitz der Bestimmtheiten statt. Anders werden wir uns bezüglich des inneren Wahrnehmens zu entscheiden haben. Dieses ist ganz und gar Anschauen; soweit es Denken ist, ist es auch Anschauen; es ist ein völlig intuitives Denken. Denn nicht bloß die Bestimmtheiten, die es dem Ich zuschreibt, sondern auch dieses selbst, welches ja nichts Anderes ist als das sich selbst zum Inhalt habende individuelle wahrnehmende Bewußtsein, nicht noch dazu ein Substrat, dem das Bewußtsein

anhaftete, schwebt ihm selbst als ein in ihm im Originale Anwesendes vor.

Den Begriff des Empfindens drittens können wir jetzt dahin definiren, daß wir darunter das wahrnehmende Bewußtsein insofern verstehen, als dasselbe dem wahrgenommenen Gegenstande solche Bestimmtheiten zuschreibt, die sich nicht als besondere Weisen, als Modifikationen derjenigen Natur, welche das Wahrnehmen als Anschauen der wahrgenommenen Substanz beimißt, also, soweit sie auf die äußerlich wahrgenommenen Körper bezogen werden, nicht, wie die Gestalt, die Lage, der Bewegungszustand, als besondere Weisen der Ausdehnung, d. i. primäre Qualitäten, und soweit sie auf das innerlich wahrgenommene Ich bezogen werden, nicht, wie die mannigfaltigen äußeren und inneren Wahrnehmungen, als besondere Weisen des Bewußtseins fassen lassen, die vielmehr zu der allgemeinen Natur der Substanz als etwas Andersartiges hinzukommen und sie gleichsam, wie ein buntes Gewand, umkleiden. Sowohl im äußeren als auch im inneren Wahrnehmen haben wir ein Empfinden gefunden. Hier wie dort aber ist das Denken und auch das Anschauen nicht ganz und gar Empfinden, das Empfinden ist nur ein Bestandtheil oder eine Seite des Anschauens, und zwar eine unselbständige Seite, denn weder die Inhalte des äußeren Empfindens, die sekundären Qualitäten der Körper, die Farben, Geschmäcke u. s. w., noch die des inneren, die lokalisirten und die nicht lokalisirten Zustände, die wir ebenfalls Empfindungen und, wenn sie angenehm oder unangenehm sind, näher Gefühle genannt haben, die Zustände des Zahnschmerzes, der Muskelspannung u. dergl., können, die einen von der Ausdehnung, in welcher die äußere Wahrnehmung die allgemeine Natur der körperlichen Substanz erblickt, die anderen von dem Bewußtsein, welches die allgemeine Natur der Substanz des innerlich Wahrgenommenen, des Ich, ist, abgetrennt werden.

Die Vergleichung der äußeren und der inneren Wahrnehmung führt auf die Frage, ob dem Raume, in welchen das äußere Wahrnehmen seine Gegenstände hineinsetze, etwas in der inneren Wahrnehmung korrespondire, mit dem Unterschiede freilich, daß mit dem Raume nicht auch die ihn erfüllende Materie, dagegen mit dem korrespondirenden innerlich Angeschauten auch das es erfüllende Ich

angeschaut werde. Nach Kant verhält es sich in der That so. Wie der Raum, lehrte derselbe, die Form der äußeren, so sei die **Zeit** diejenige der inneren Anschauung. Daß uns auch die Körper als in der Zeit seiend erscheinen, hat Kant natürlich nicht übersehen. Er meinte aber, daß die Zeitlichkeit den Körpern nicht durch das äußere sondern durch das innere Anschauen verliehen werde. Indem nämlich das äußere Anschauen selbst innerlich angeschaut werde, werde es in die Form der Zeit aufgenommen, und mit ihm seine Objekte. Es ist richtig, daß wir uns innerlich als in der Zeit seiend anschauen. Wir nehmen das äußere wie das innere Wahrnehmen als ein zeitliches Geschehen in uns wahr, und, was Kant freilich in Abrede stellte, auch das Sein des Ich als solchen, des sich selbst zum Inhalt habenden individuellen Bewußtseins, von welchem wir alle besonderen Bewußtseinsthätigkeiten aussagen, ist Sein in der Zeit. Es ist auch richtig, daß wir nicht zwei Zeiten wahrnehmen, eine innere und eine äußere, über die wir nachträglich bei uns ausmachten, daß sie eine und dieselbige seien. Wir setzen vielmehr, äußerlich wahrnehmend, die Körper in dieselbe Zeit hinein, die wir in der inneren Wahrnehmung besitzen, und so schauen wir dieselbe Zeit, die wir innerlich anschauen, auch äußerlich an. Allein abgesehen davon, daß wir, wie alle Wesen, die ihre innerlich wahrgenommenen Empfindungen und Gefühle in den Leib hineinverlegen, auch vom Raume eine innere Anschauung haben, und, wie in die innerlich angeschaute Zeit, so auch in den innerlich angeschauten Raum die Gegenstände der äußeren Wahrnehmung hineinsetzen und so beide, die Zeit und den Raum, zugleich innerlich und äußerlich anschauen, — abgesehen hiervon erscheint es doch schief, Raum und Zeit in der Weise, wie Kant es thut, in Parallele zu stellen, denn in der Zeit sind sowohl die Körper als auch das Ich, im Raum nur die Körper. Es bleibt daher die Frage, ob dem Raume als der Form des innerlich wahrgenommenen Leibes und der äußerlich wahrgenommenen Körper eine Form des Ich korrespondire, mit der das Ich, wie die Körper mit dem Raume, in der Zeit sei. Dieselbe ist jedoch zu verneinen. Die Reflexion auf das Ich-Bewußtsein trifft eine solche Form nicht in demselben an.

Was endlich die Unterscheidung des reinen oder apriorischen und des empirischen oder aposteriorischen Inhaltes anbetrifft, die wir bisher nur auf das äußere Wahrnehmen bezogen haben, so können wir dieselbe nunmehr ohne Weiteres auf das innere und auf das ganze Wahrnehmen anwenden. Jedes innerlich, also überhaupt jedes wahrnehmende Wesen nimmt dadurch, daß es überhaupt wahrnimmt, sich selbst, sein Ich als ein überhaupt Zustände, die von seinem Wahrnehmen verschieden sind, besitzendes und sich in solchen Zuständen wahrnehmendes Wesen wahr. Das eigene überhaupt durch empfindbare Zustände bestimmte und sich in denselben wahrnehmende Ich ist also für jedes wahrnehmende Wesen ein reiner oder apriorischer Inhalt seines Wahrnehmens, während jene Zustände in ihrer Bestimmtheit (soweit sie mehr als überhaupt solche Zustände sind), und mithin auch die auf sie gerichteten Wahrnehmungen in ihrer Bestimmtheit einen empirischen oder aposteriorischen Inhalt bilden. Denn a priori haben wir eben den Inhalt genannt, soweit er dem Wahrnehmen als solchem angehört, so zu sagen von der Form des Wahrnehmens unabtrennbar ist, und a posteriori, soweit er darüber hinausgeht. Jedes Wesen ferner, welches nicht bloß innerlich sondern auch äußerlich wahrnimmt, nimmt a priori mit dem eigenen Ich zugleich seinen Leib, sofern derselbe überhaupt sein Leib, d. i. ein Ding ist, in welchem seine empfindbaren Zustände ihren Sitz haben, und Körper, Dinge mit primären und sekundären Qualitäten überhaupt, wahr. Alles, was ein solches Wesen mehr von seinem Leibe weiß, als daß es in demselben überhaupt seine Empfindungen und Gefühle hat, und mehr von den äußerlich wahrgenommenen Körpern, als daß dieselben überhaupt durch primäre und sekundäre Qualitäten bestimmt sind, weiß es nur durch empirische Wahrnehmung.

Unserer Theorie der Wahrnehmung haftet jetzt, so viel ich sehe, nur noch Eine Schwierigkeit an, die wir nicht zurücklassen dürfen, wenn wir der metaphysischen Kritik dieses Vermögens eine ausreichende Grundlage geben wollen, die Schwierigkeit, die wir bereits anerkannt haben, als wir es scheinbar unmöglich fanden, daß das Wahrnehmen sich selbst zum Inhalte habe. Auch sie zu beseitigen werden wir jedoch erst versuchen dürfen, nachdem wir in unserer

nächsten Zusammenkunft die Ergebnisse der heutigen durch die Kritik derjenigen Ansicht, von welcher alle beachtenswerthen neueren Untersuchungen über die Grundverhältnisse des Wahrnehmens mehr oder weniger beeinflußt sind, der Kantischen, werden befestigt haben.

Anmerkungen.

1) Vergl. oben S. 59 f.

2) Vergl. oben S. 130.

Zehnte Vorlesung.

Innere und äußere Wahrnehmung.

(Fortsetzung.)

Kants Lehre vom Wesen der inneren Wahrnehmung und ihrem Zusammenhange mit der äußeren bildet den Gegenstand unserer heutigen Verhandlung.

Ich erinnere zunächst an das Verhältniß, in welchem unser Begriff der Wahrnehmung zu dem Kantischen der Anschauung steht. Wir haben Wahrnehmen dasjenige Bewußtsein genannt, welches in dem bloßen Haben seines Gegenstandes ohne alle weitere Beschäftigung mit demselben, ohne alles Denken von der Art desjenigen, welches das Sein des Gegenstandes für das Bewußtsein zur Voraussetzung hat, besteht. Das Wahrnehmen in diesem Sinne des Wortes ist Setzen eines Dinges mit Bestimmtheiten, mithin ein Denken, welches mit dem Denken über Gegenstände, von denen das Bewußtsein bereits Besitz ergriffen hat, die Beziehung auf den Gegensatz von Wahrheit und Unwahrheit gemein hat. Anschauen haben wir das Wahrnehmen insoweit genannt, als dem Bewußtsein sein Gegenstand als ein in ihm Gegenwärtiges vorschwebt. Hiernach ist das äußere Wahrnehmen mehr als das äußere Anschauen, denn von seinen Gegenständen sind nur die Bestimmtheiten, nicht die Substanzen im Bewußtsein gegenwärtig, doch bildet das äußere Anschauen mit dem, was das äußere Wahrnehmen außer ihm noch enthält, eine unzerlegbare Einheit. Das innere Wahrnehmen fällt dagegen ganz mit dem inneren Anschauen zusammen, nicht weil in ihm dasjenige, wodurch das äußere Wahrnehmen das äußere Anschauen überragt, fehlte, sondern weil sein Gegenstand, das Ich,

auch der Substanz nach im Bewußtsein gegenwärtig ist. — Auch Kant versteht unter Anschauen das Bewußtsein, inwieweit demselben sein Gegenstand als ein in ihm Gegenwärtiges vorschwebt. Andererseits gilt ihm dasselbe jedoch für einerlei mit dem vollständigen fundamentalen Bewußtsein, welches in dem Haben von Gegenständen, wie es aller weiteren Beschäftigung mit denselben, allem Denken über sie zu Grunde liegt, besteht, also nicht für einen Bestandtheil dessen, was wir Wahrnehmen genannt haben, sondern für das Ganze desselben. Und zwar läßt er nicht bloß, wie auch wir, das innere, sondern auch das äußere Wahrnehmen ganz im Anschauen aufgehen. Diese Gleichsetzung des Anschauens und des fundamentalen Bewußtseins oder Wahrnehmens überhaupt ist aber nicht so gemeint, wie die unsrige des inneren Anschauens und des inneren Wahrnehmens, nämlich in dem Sinne, daß das Wahrnehmen, auch inwiefern es als Setzen von substantiellen Dingen Denken sei, doch zugleich den Charakter des Anschauens habe, indem auch die Substanzen der wahrgenommenen Dinge dem Bewußtsein als ein in ihm Gegenwärtiges vorschweben, sondern so, daß das fundamentale Bewußtsein, als ein bloß rezeptives Verhalten, ein bloß passives Aufnehmen von Eindrücken, allem Denken ganz und gar entgegengesetzt sein soll. Das Beziehen der angeschauten Bestimmtheiten auf substantielle Dinge erklärt auch er für ein Denken und zwar für ein dem Denken über die Dinge vorhergehendes. Er schiebt dieses Denken nachträglich zwischen das Anschauen und das andere, Begriffe und Urtheile bildende Denken ein.[1])

Das so dem Verstande entgegengesetzte Anschauungsvermögen bestimmt Kant weiter als Sinnlichkeit. „Die Fähigkeit (Rezeptivität)", erklärt er, „Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affizirt werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen."[2]) Unsere Natur, meint er, bringe es so mit sich, daß die Anschauung niemals anders als sinnlich sein könne, d. i. nur die Art enthalte, wie wir von Gegenständen affizirt werden.[3]) Der Unterscheidung von äußerer und innerer Anschauung soll nun diejenige eines äußeren und eines inneren Sinnes korrespondiren. „Vermittelst des äußeren Sinnes

(einer Eigenschaft unseres Gemüths) stellen wir uns Gegenstände als außer uns, und diese insgesammt im Raume vor.... Der innere Sinn, vermittelst dessen das Gemüth sich selbst oder seinen inneren Zustand anschaut, giebt zwar keine Anschauung von der Seele selbst als einem Objekt; allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres inneren Zustandes allein möglich ist, so, daß Alles, was zu den inneren Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit vorgestellt wird." [4]) Unter den Zuständen des Gemüthes, die wir mittelst des inneren Sinnes anschauen, scheint, während Locke,[5]) der Urheber der Lehre vom inneren Sinne, alle Thätigkeiten des Geistes dazu rechnet und unter den Beispielen auch das Denken, Zweifeln, Glauben, Schließen, Wollen aufzählt, Kant ausschließlich die äußeren Anschauungen zu verstehen. Denn er sagt, daß in der inneren Anschauung die Vorstellungen äußerer Sinne den eigentlichen Stoff ausmachen, womit wir unser Gemüth besetzen, und die Gefühle der Lust und der Unlust sowie den Willen schließt er ausdrücklich von der Anschauung überhaupt aus, da sie gar nicht Erkenntnisse seien.[6]) Die Kritik darf jedoch das Recht in Anspruch nehmen, diese Einschränkung des Begriffes des innerlich Angeschauten als eine offenbar unzulässige wieder aufzuheben. Denn wenn wir allen Stoff unseres Denkens durch die Sinne erhalten, neben dem äußeren und dem inneren Sinne aber es keinen dritten giebt, so können wir auch von allen Bestimmtheiten, deren wir uns als der unsrigen bewußt sind, nur durch Affektion des inneren Sinnes Kunde erhalten, oder vielmehr alle diese Bestimmtheiten können nichts Anderes sein als Zustände, die durch Affektion des inneren Sinnes in uns entstehen. Ob ein solcher Zustand selbst eine Erkenntniß ist, wie das äußere Anschauen, oder nicht, wie das Fühlen von Lust und Unlust, ist dafür völlig gleichgültig; warum sollten auch die innerlich angeschauten Zustände die Verpflichtung haben, Erkenntnisse zu sein, während unter den Inhalten der äußeren Anschauung sich keine einzige Erkenntniß befindet? Auch fassen wir ja alle diese Zustände als ein Zeitliches auf, was nur bei den Inhalten der inneren Anschauung der Fall sein soll, und Kant selbst erklärt sonst alle Gefühle, mit Ausnahme desjenigen der Achtung vor dem Sittengesetze, für sinnlich. Wir werden demnach im

Folgenden nicht bloß die äußeren Anschauungen, sondern auch die lokalisirten und die nicht lokalisirten Zustände der Lust und der Unlust, die Begehrungen, die inneren Anschauungen, die Phantasiethätigkeit, das Urtheilen, das Schließen, die Gemüthsbewegungen, die Vorstellung des Sittengesetzes, das alltägliche Denken wie das Philosophiren, kurz Alles, was wir jemals in uns als ein Thun oder Leiden oder sonstiges Verhalten antreffen, zu demjenigen rechnen, was uns der Kantischen Theorie vom inneren Sinne zufolge durch dieses Organ gegeben wird, oder, genauer, was durch Affektion desselben in uns als das Unsrige entsteht, wie durch Affektion des äußeren Sinnes die Farben, Töne u. s. w. in uns als ein nicht zu uns selbst Gehöriges entstehen, — wir werden alle jene Verhaltungsweisen als die Art betrachten, wie unser Gemüth mittelst des inneren Sinnes von sich selbst affizirt wird.

Kant nimmt demnach an, daß, wie in allem äußeren, so auch in allem inneren Anschauen ein Empfinden enthalten ist, denn Empfinden nennt auch er das Anschauen, inwiefern es durch eine Affektion des anschauenden Subjektes hervorgerufen ist. Wie wir die sekundären Qualitäten der Körper äußerlich empfinden, so, meint er, die Bestimmtheiten, die wir als unsere eigenen auffassen, innerlich.[7]) Daß es Empfindungen im inneren Anschauen, innere Empfindungen giebt, haben auch wir angenommen, und zwar haben wir als Inhalte derselben die Bestimmtheiten unseres Ich, die wir in unserem Leibe zu haben meinen, z. B. Kälte in den Füßen, Schmerzen im Kopfe, sowohl die indifferenten als auch die angenehmen und die unangenehmen, ferner die verwandten Zustände, die wir nicht lokalisiren, bezeichnet. Jedoch haben wir die Ursachen dieser innerlich empfundenen Zustände nicht in einer Erregung der Seele, durch welche sich dieselbe selbst affizire, sondern wie die der äußerlich empfundenen Qualitäten in Erregungen des Leibes erblickt. Kant hat, wie schon bemerkt, diese Inhalte des inneren Anschauens ganz außer Betracht gelassen. Wenn er von Bestimmtheiten, die mittelst des inneren Sinnes empfunden werden, redet, so denkt er, wenn nicht ausschließlich, so doch zunächst an die äußeren Anschauungen nebst den in denselben enthaltenen äußeren Empfindungen. Die Seele, meint er, welche die äußeren Empfindungen mittelst des

äußeren Sinnes erhalten und zu Anschauungen vervollständigt habe, wirke dadurch, daß sie dieselben besitze, mittelst des inneren Sinnes auf sich selbst ein und gelange so zu Empfindungen von ihren äußeren Empfindungen und Anschauungen und weiter, indem sie dieses innerlich Empfundene in die Form der Zeit aufnehme, zu inneren Anschauungen von ihren äußeren Anschauungen. Das Bewußtsein, welches wir von unserem Bewußtsein des Körperlichen haben, soll uns m. a. W. erst daraus entstehen, daß unser Bewußtsein vom Körperlichen uns affizirt; wir erhalten auf diese Weise zuerst eine Empfindung von unserem Bewußtsein um das Körperliche, und erheben sodann dieses empfindende Bewußtsein zum anschauenden dadurch, daß wir seinen Gegenstand, das Bewußtsein um das Körperliche, in die Form der Zeit aufnehmen. Zu dieser Leistung des inneren Sinnes, uns mit unserem äußerlich anschauenden Bewußtsein und seinen Gegenständen bekannt zu machen, kommt die andere, an welche Kant freilich nicht gedacht zu haben scheint, diejenigen inneren Anschauungen in uns zu erwecken, deren Inhalte etwas Anderes sind als äußere Anschauungen, z. B. die innere Anschauung vom inneren Anschauen selbst, von der Thätigkeit der Phantasie, vom begrifflichen Denken. Auch diese Thätigkeiten, das innere Anschauen, das Einbilden, das begriffliche Denken, empfinden wir zunächst infolge von Affektionen, welche die das Vermögen des inneren Sinnes besitzende Seele durch ihr an sich zukommende unbekannte Zustände sich selbst zufügt, sie sind selbst Empfindungen, wenn wir, wie bisher, mit diesem Worte nicht bloß die Thätigkeit des Empfindens sondern auch den empfundenen Inhalt bezeichnen. Aus inneren Empfindungen werden sie sodann zu inneren Anschauungen, indem sie in die Form der Zeit eintreten.

Nachdem wir uns hiermit die Theorie vom inneren Sinne in ihren Konsequenzen klar gemacht haben, klarer vermuthlich als sie ihrem Urheber, der mit seinem Nachdenken nicht lange bei ihr verweilt zu haben scheint, selbst gewesen ist, könnten wir sie einfach als eine völlig unbegründete Hypothese ablehnen. Der Behauptung Kants: „Anschauung findet nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird, dieses aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, daß er das Gemüth auf gewisse Weise affizire" [8])

könnten wir die andere entgegenstellen, es genüge vollständig, daß das Bewußtsein von Dingen außer ihm affizirt werde und dadurch zu Empfindungen und Anschauungen von äußeren Körpern sowie von dem eigenen Leibe als dem Sitze subjektiver Zustände gelange, denn sich selbst habe es seiner Natur nach zum Inhalte; um von sich als dem äußere Körper und seine im Leibe lokalisirten Zustände Anschauenden zu wissen, bedürfe es keiner Affektion durch sich selbst; und was die übrigen Inhalte des anschauenden Bewußtseins anbetreffe, wie das Einbilden und das begriffliche Denken, so sei, auch um sie hervorzubringen, keine weitere als jene von äußeren Dingen herrührende Affektion, deren nächste Wirkung das Anschauen sei, erforderlich; nachdem sie hervorgerufen seien, seien sie ebenso wie das anschauende Bewußtsein, ihrer Natur nach, von selbst, Bewußtseinsinhalte, Inhalte inneren Anschauens. Um so mehr wären wir zu dieser einfachen Ablehnung berechtigt, als (wovon uns demnächst noch die Rede sein wird) Kant selbst zwar das anschauende Gemüth nur durch Affektion zu allen seinen Anschauungen kommen läßt, dagegen dem denkenden Subjekte, dem Ich, ein unmittelbares, durch keine Affektion bewirktes Bewußtsein von dem Gemüthe mit allen seinen äußeren und inneren Anschauungen zugesteht, als er mithin selbst die Behauptung, daß das Bewußtsein auch von seinen eigenen Verrichtungen nur durch einen inneren Sinn etwas erfahre, als eine undurchführbare fallen läßt. In Anbetracht jedoch des großen Ansehens, in welchem sich die Hypothese vom inneren Sinne seit einem Jahrhundert erhalten hat, der Zustimmung, die sie bei Denkern der verschiedensten Richtungen erfahren hat, und des Umstandes, daß ihre Gegner sie, wie Fichte, stillschweigend fallen ließen oder doch, wie Herbert und Beneke,[9]) ihre Gründe, soweit dieselben zutreffend sind, mehr andeuteten als ausführten, — in Anbetracht vor allen Dingen der gewichtigen Konsequenzen, welche sich, wie leicht zu sehen, aus ihr für die Metaphysik ergeben, lassen Sie uns einige Minuten darauf verwenden, zu prüfen, ob sie, wenn sie auch unbegründet ist, wenigstens Mögliches annimmt.

Die Seele, behauptet die Lehre vom inneren Sinne, affizirt sich selbst und erhält dadurch Empfindungen und Anschauungen von

ihren eigenen Zuständen. Ein Zustand aber, von welchem die Seele auf diesem Wege Kunde erhält, kommt ihr nicht an ihr selbst zu, sondern es scheint ihr nur, daß er ihr zukomme, und insbesondere ist er nicht mit demjenigen der Seele wirklich zukommenden Zustande identisch, mittelst dessen dieselbe sich selbst affizirt, noch auch ein Bild desselben. Es kann sich in dieser Hinsicht mit dem inneren Sinne nicht anders verhalten als mit dem äußeren, der ja auch weder durch die Qualitäten selbst, die infolge seiner Erregung angeschaut werden, die Farben, Töne, Gerüche u. s. w., noch durch ihnen irgendwie ähnliche, sondern durch an sich seiende Dinge von unbekannter Natur affizirt wird. Kant selbst erklärt ja auch wiederholt, daß wir durch sinnliche Affektion immer nur erfahren, wie wir affizirt seien, nicht wie das uns Affizirende an sich beschaffen sei, und in Uebereinstimmung mit diesem allgemeinen Satze lehrt er, daß wir in der inneren Anschauung uns nicht kennen lernen, wie wir an uns selbst sind, sondern nur wie wir uns erscheinen. Andererseits nimmt Kant an, daß wir durch den äußeren Sinn Empfindungen und Anschauungen von Dingen außer uns erhalten, daß dieselben aber an und für sich unbewußt seien und uns erst infolge einer Einwirkung, welche die äußerlich empfindende und anschauende Seele auf ihren inneren Sinn ausübe, zum Bewußtsein gelangen, nämlich innerlich empfunden und angeschaut werden. Wir sind hier auf einen offenbaren Widerspruch in der Lehre vom inneren Sinne gestoßen. Der innere Sinn kann uns kein Bewußtsein vermitteln von einem äußeren Empfinden und Anschauen, welches in unserer an sich seienden Seele wirklich stattfände. Wenn es durch einen inneren Sinn geschieht, daß wir uns als äußerlich empfindend und anschauend anschauen, so schauen wir nicht wirklich äußerlich an; unser äußeres Anschauen ist dann nur eine Erscheinung, welche die Seele durch eine ihr an sich zukommende unbekannte Bestimmtheit in ihrem eigenen Bewußtsein hervorbringt, gleichwie jedes Objekt des äußeren Anschauens nur eine Erscheinung ist, welche ein gänzlich unbekanntes Ding durch eine gänzlich unbekannte Bestimmtheit auf gänzlich unbekanntem Wege in der Seele bewirkt. Dasselbe gilt von denjenigen innerlich angeschauten Bestimmtheiten, welche nicht, wie das äußere Anschauen,

Wirkungen des äußeren Sinnes sind, z. B. dem Einbilden, dem begrifflichen Denken, insbesondere dem inneren Anschauen, von dem wir ja ebenfalls nur durch innere Anschauung etwas wissen können. Auch bezüglich dieser Bestimmtheiten folgt, daß sie nicht der Seele an sich zukommen, sondern nur die Art sind, wie sich die durch Unbekanntes, das zu ihr gehört, affizirte Seele erscheint. So macht die Annahme eines inneren Sinnes zuerst diejenige des äußeren überflüssig, denn da wir ihr zufolge gar nicht wirklich äußerlich anschauen (das Wort „wirklich" in dem eigentlichen Sinne genommen, nicht in dem durch Kant eingeführten entgegengesetzten, in welchem „wirklich" das genannt wird, was nicht ist, sondern nur zu sein scheint und diesen Schein im Zusammenhange der Wahrnehmungen aufrecht erhält, das empirisch Reale), sondern nur in der inneren Anschauung äußerlich wahrzunehmen meinen, so bedarf es keiner Erklärung, wie das äußere Anschauen zu Stande komme. Sodann hebt auch die Lehre vom inneren Sinne sich selbst auf, da auch das innere Anschauen, indem es selbst innerlich angeschaut wird, nur Schein ist, mag Kant immerhin durch seinen Protest gegen diese Bezeichnung und seine Unterscheidung von Schein und Erscheinung seine klaren fundamentalen Ergebnisse nachträglich in Nebel hüllen.

Nehmen wir indessen an, die Kritik der reinen Vernunft erblicke selbst in allen den Erkenntnißthätigkeiten, von denen sie handelt, dem äußeren und dem inneren Anschauen, dem synthetirenden und dem analysirenden Denken, dem Urtheilen und dem Schließen, bloß phänomenale Vorgänge, sie nehme also die Vernunft, die sie kritisirt und deren Beziehung zu dem an sich Seienden und zu dem bloß zu sein Scheinenden sie enthüllen will, selbst für die Erscheinung eines an sich völlig Unbekannten, und auch der äußere und der innere Sinn gelten ihr mithin nicht für absolut-, sondern nur für empirisch-reale Ursachen, für solche, welche vom Standpunkte des natürlichen Realismus aus angenommen werden müssen, — oder machen wir die andere Annahme, die ebenfalls den Widerspruch, welchen wir eben in der Lehre vom inneren Sinne angetroffen haben, beseitigen würde, die Annahme, daß dasjenige, was wir infolge der Affektion der beiden Sinne anschauen, und das affizirende an sich Seiende identisch seien, daß also z. B.

die Farbe, die wir sehen, die an sich seiende Ursache dieses Sehens sei: so hebt dennoch die Hypothese vom inneren Sinne sich selbst auf. Denn sie enthält den Satz, daß die Seele von keinem Seienden unmittelbar, durch sein und ihr bloßes Sein, wisse, sondern von jedem nur durch Vermittelung eines anderen, welches in ihr selbst infolge einer Affektion seitens des ersten entstehe. Es ist aber evident, daß eine Vermittelung niemals zu Stande kommt, wenn das Vermittelnde immer selbst wieder vermittelt werden muß. Vermittelung ist nur dann möglich, wenn zwischen das Objekt, welches, und das Subjekt, welchem vermittelt werden soll, ein Glied eingeschoben werden kann, welches unmittelbar zu dem Subjekte in Beziehung steht.

Fassen wir den Vermittelungsprozeß, durch welchen nach Kant die Anschauung zu Stande kommt, etwas näher ins Auge, und zwar, um nicht zu einer unerträglichen Umständlichkeit des Ausdrucks genöthigt zu sein, unter der Voraussetzung, daß die angeschaute Erscheinung mit dem an sich Seienden, welches durch Einwirkung auf die Seele die Anschauung hervorruft, zusammenfalle. Von der Farbe irgend eines Körpers haben wir nicht unmittelbar Kenntniß, sondern dieselbe muß sich uns durch Einwirkung auf unsere Seele mittelst des äußeren Sinnes kund thun. Durch diese Einwirkung entsteht uns die äußere Anschauung der Farbe. Diese äußere Anschauung ist das uns die Farbe selbst Vermittelnde; wir haben Kunde von unserer äußeren Anschauung der Farbe und mittelst derselben von der Farbe selbst. Aber da die Seele von nichts unmittelbar wissen soll, so muß ihr auch ihre äußere Anschauung der Farbe, damit sie Kunde von derselben habe, vermittelt werden. Und zwar erhält sie diese Kunde, d. i. eine innere Anschauung von ihrer äußeren Anschauung der Farbe, dadurch, daß, wie zuvor die Farbe selbst, nun ihre äußere Anschauung der Farbe auf sie einwirkt, nämlich mittelst des inneren Sinnes. Indessen die innere Anschauung, welche die Seele von ihrer äußeren Anschauung der Farbe hat, nützt ihr nichts, so lange sie nicht von ihr selbst eine Anschauung hat; nur wenn sie um dieses ihr inneres Anschauen weiß, kann ihr dasselbe ihr äußeres Anschauen und weiter dessen Gegenstand, die Farbe, vermitteln. Unmittelbar aber

weiß nach der Voraussetzung die Seele von nichts und so auch nicht von ihrem inneren Anschauen. Es ist mithin eine neue Vermittelung nöthig, welche durch Einwirkung des inneren Anschauens auf den inneren Sinn oder auf einen dritten Sinn, in Vergleich mit dem der innere ein äußerer ist, einen inneren Sinn zweiter Potenz, zu Stande kommt. Und auch diese neue Vermittelung führt nicht zum Ziele, denn auch ihr vermittelndes Glied muß der Seele wieder vermittelt werden. Sie ist wie alle folgenden, die man noch versuchen mag, völlig nutzlos. Jede Vermittelung hebt gleichsam eine neue Grube aus, um eine alte zu füllen. So wächst das Bewußtsein von dem äußeren Gegenstande ins Unendliche an, wie eine Botschaft, die von einem Boten auf den anderen übergeht und von jedem mit dem Zusatze versehen wird, daß er sie empfangen und weiter befördert habe, ohne ihre Adresse jemals zu erreichen oder derselben auch nur näher zu kommen.[16])

Der Kantianer wird ohne Zweifel behaupten, daß die Lehre, welche diesen Gedanken einer Vermittelung ohne Ende enthalte, nicht die seinige und nicht diejenige Kants sei. Nenne man das Bewußtsein von einem Gegenstande ein vermitteltes dann, wenn es Bewußtsein von dem Bewußtsein dieses Gegenstandes und dadurch auch Bewußtsein dieses Gegenstandes selbst sei, ein unmittelbares im entgegengesetzten Falle, wenn also zwischen dem Bewußtsein und dem Gegenstande nicht ein zweites Bewußtsein stehe, so lehre Kant allerdings, daß unser Bewußtsein von einem äußeren Gegenstande ein vermitteltes sei, denn dasselbe bestehe darin, daß wir von der äußeren Anschauung des Gegenstandes eine innere Anschauung haben, die innere Anschauung sei das durch die äußere vermittelte Bewußtsein von dem äußeren Gegenstande. Er lehre aber nicht, daß das Bewußtsein vom äußeren Anschauen auch in seiner Beziehung auf diesen seinen Gegenstand ein vermitteltes sei, daß also die Vermittelung zwischen dem Bewußtsein von dem äußeren Gegenstande und diesem selbst eine zwiefache sei. Nach ihm sei das Anschauen des äußeren Anschauens, das innere Anschauen, nicht selbst wieder Gegenstand eines Anschauens, welches vermittelst des ersten inneren Anschauens auch das äußere Anschauen und vermittelst dieses den äußeren Gegenstand ergreife. Vielmehr sei die innere Anschauung

der äußeren Anschauung, dieser zweite Akt des Anschauungsvermögens, auch der letzte. Vermittelt sei die innere Anschauung von der äußeren in Beziehung auf diesen ihren Gegenstand nur in einem anderen Sinne des Wortes als dem angegebenen, nämlich in dem Sinne, daß das äußere Anschauen nicht schon durch sein bloßes Dasein, sondern erst durch Affektion eines inneren Sinnes Gegenstand eines inneren sei. Wolle man dem Worte Vermittelung diese Bedeutung beilegen, so sei sowohl die äußere Anschauung des äußeren Gegenstandes als auch die innere Anschauung des äußeren Anschauens vermittelt, nämlich durch eine Sinnesaffektion, aber zwischen der Beziehung, in welcher das innere Anschauen zum äußeren, und derjenigen, in welcher es zum äußeren Gegenstande stehe, bestehe der Unterschied, daß die erste eine direkte, die andere eine indirekte sei.

Gegen die so gedeutete Lehre Kants wäre zu bemerken, daß sie mit einer richtigen Einsicht beginne, um dieselbe nach dem ersten durch sie veranlaßten Schritte zu verleugnen. Weshalb läßt sie denn nicht schon den ersten Akt des Anschauungsvermögens, das äußere Anschauen, den letzten sein, warum fügt sie zu ihm noch einen zweiten, das innere Anschauen des äußeren, hinzu? Doch wohl nur deshalb, weil ein Anschauen, von welchem das anschauende Subjekt nicht das Mindeste wüßte, ein Bewußtsein, welches ein Wesen besäße, ohne irgend welche Kenntniß von diesem seinem Besitze zu haben, ein unangeschautes Anschauen oder ein unbewußtes Bewußtsein, ein sich widersprechender Gedanke ist, indem eine Thätigkeit, die von Niemandem oder nur von einem fremden Beobachter an dem Dinge, dem sie zukommt, bemerkt wird, alles Andere sein mag, nur nicht das, was allen Bedeutungen, in denen je das Wort Bewußtsein gebraucht worden ist, gemeinsam ist. Dadurch eben unterscheidet sich die Thätigkeit des Bewußtseins von einer solchen der bewußtlosen Natur, daß die erstere in jedem Gegenstande, den sie ergreifen mag, zu sich selbst kommt, die letztere sich stets ganz fremd bleibt. Wenn dem aber so ist, so kehrt sich die Lehre vom inneren Sinne gegen das Motiv, aus welchem sie hervorgegangen ist, wenn sie sich durch die Annahme zu retten sucht, daß das innere Anschauen selbst nicht wieder angeschaut werde, oder daß

man überhaupt, wenn man die Beziehung des Bewußtseins auf seinen Gegenstand nachkonstruire, schließlich auf ein unbewußtes Bewußtsein treffe.

Nehmen wir indessen an, der Kantianer lehne diese Auffassung von der Natur des Bewußtseins ab, er berufe sich, um es zu rechtfertigen, daß er dem äußeren Anschauen ein inneres, dessen direkter Gegenstand das äußere sei, hinzufüge und sich einer Fortsetzung dieser Reihe weigere, auf die Thatsache, daß wir uns unseres äußeren Anschauens in innerer Anschauung bewußt seien, so würde er zu fragen sein, woher er denn von diesem inneren Anschauen Kenntniß habe, wie er in den Besitz der behaupteten Thatsache gelangt sei. Er könnte nur antworten: durch Anschauen, denn das Ergreifen von Thatsachen als solchen heißt eben Anschauen. Er müßte also zugeben, daß er nicht bloß eine innere Anschauung seines äußeren Anschauens, sondern auch eine Anschauung seines inneren Anschauens besitze. Es ist leicht zu sehen, daß sich in derselben Weise auch das Zugeständniß erzwingen läßt, auch die Anschauung vom inneren Anschauen werde selbst wieder angeschaut. Sobald Jemand selbst nur dieses einräumt, es sei ihm eine Thatsache, daß er äußere Gegenstände anschaue, muß er konsequenterweise auch einräumen, daß er sein äußeres Anschauen anschaue und wieder dieses Anschauen seines äußeren Anschauens und so fort ohne Ende. Gesetzt nämlich auch, es könne Jemand äußere Gegenstände anschauen, ohne von diesem seinem Anschauen zu wissen, so wäre dieses Anschauen doch nicht für ihn selbst, sondern höchstens für einen fremden Beobachter eine Thatsache. Daß Jemandem sein Anschauen eine Thatsache sei, heißt ja nichts Anderes, als daß er von demselben eine Anschauung habe. Wer also sein äußeres Anschauen für eine Thatsache erklärt, giebt damit zu, daß er von demselben eine Anschauung, daß er also eine innere Anschauung besitze. Und weiter muß er auch diesem inneren Anschauen den Rang einer für ihn selbst bestehenden Thatsache zugestehen. Denn wollte er etwa sagen, er schließe nur auf sein inneres Anschauen, eine Thatsache sei ihm dasselbe nicht, so würde daraus folgen, daß auch sein äußeres Anschauen, von welchem er durch das innere zu wissen bekommt, keine Thatsache, sondern nur eine erschlossene An=

sicht sei. Darin besteht ja eben die Thatsächlichkeit des äußeren Anschauens, daß es innerlich angeschaut wird, wie könnte also Derjenige dieser Thatsächlichkeit gewiß sein, dem nicht auch sein inneres Anschauen eine Thatsache wäre? Unter den Thatsachen m. a. W., auf welche der Schluß, daß man äußeres Anschauen selbst anschaue, sich gründete, könnte diejenige, daß man äußeres Anschauen besitze, nicht fehlen; aber auch, daß man um diese Thatsache wisse, daß man also sein äußeres Anschauen anschaue, müßte vorausgesetzt werden und, um vorausgesetzt werden zu dürfen, eine Thatsache sein, denn eine Thatsache, von der man nichts weiß, kann nicht die Prämisse eines Schlusses hergeben; der in Rede stehende Schluß würde also das, was durch ihn erschlossen würde, voraussetzen. Wer demnach in seinem äußeren Anschauen eine Thatsache erblickt, muß nicht bloß zugeben, daß er innere Anschauung besitze, sondern auch, daß ihm selbst sein inneres Anschauen eine Thatsache sei, d. i. daß er auch von seinem inneren Anschauen Anschauung habe. Es genügt aber nicht, daß er diese Anschauung von seinem inneren Anschauen besitze, dieselbe muß auch ihm selbst nicht ein Erschlossenes, sondern eine Thatsache sein, da ihm sonst auch sein inneres Anschauen und mithin auch sein äußeres keine solche sein könnte. So zieht, wie ich nicht weiter auszuführen brauche, ohne Ende jedes Zugeständniß ein anderes nach sich.

Wer demnach das äußere Anschauen erst durch Affektion eines inneren Sinnes Inhalt des inneren Anschauens werden läßt, muß folgerichtig das innere Anschauen entweder auf denselben inneren Sinn oder auf einen solchen zweiter Potenz einwirken lassen, damit es auch seinerseits zur Anschauung gelange, und so fort ohne Ende. Wie weit er auch diese Reihe von Anschauungen fortsetzt, so haben doch alle Glieder derselben nur die Bedeutung, daß sie den äußeren Gegenstand dem abgeschlossenen eigentlichen Bewußtsein vermitteln sollen. Ein vermittelndes Glied, welches selbst unmittelbar vom Bewußtsein ergriffen würde, also das vorletzte in der ganzen Reihe wäre, giebt es nicht, mithin auch kein wirkliches, durch eine endliche Zahl von Vermittelungen vollendetes Bewußtsein vom äußeren Gegenstande, denn dieses wäre das letzte Glied in der Reihe der Anschauungen. Die Konsequenz der Hypothese vom inneren Sinne

ist also diese, daß das durch sie zu Erklärende, das bewußte, das wirkliche Anschauen, gar nicht existire.

Es könnte scheinen, als haben wir nicht sowohl die Lehre vom inneren Sinne als eine Behauptung, welche unsere eigene Ansicht von der Natur des Bewußtseins ausdrücke, welche also keineswegs jener Lehre eigenthümlich, sondern erst von uns derselben aufgebürdet sei, widerlegt. Denn erst die Behauptung, daß das Bewußtsein Inhalt seiner selbst sei, führte auf jene unendliche Reihe von Anschauungen, in der wir eine sich selbst widersprechende Konsequenz der Annahme eines inneren Sinnes erblickten. Allein wir stehen dem auch bereits früher von uns anerkannten Probleme, wie das Bewußtsein sich selbst zum Inhalte haben könne, doch wesentlich anders gegenüber als die Lehre vom inneren Sinne. Indem diese zwischen je zwei Glieder der endlosen Reihe von Bewußtseinsbeziehungen, auf welche die Zergliederung des Begriffes des sich zum Inhalte habenden Bewußtseins führt, eine Affektion des inneren Sinnes einschiebt, hebt sie jede Möglichkeit auf, das Bewußtsein mit seinem Inhalte, das Subjekt mit dem Objekte, zu identifiziren. Wird dagegen die Selbsterfassung des Bewußtseins als eine unmittelbare gedacht, also nichts Trennendes zwischen das Subjekt und das Objekt eingeschoben, so erscheint der Versuch, das Subjekt und das Objekt als identisch zu denken, wenigstens nicht von vornherein hoffnungslos. Vielleicht darf man dann sagen, daß zwar auch unter dieser Annahme die Analyse auf eine endlose Reihe führe, daß dieselbe aber keine reale Bedeutung habe, sondern daß man, indem man die endlose Reihe konstruire, nur immer wieder eines und dasselbige setze, wie der Taschenspieler, der mit Einem Thalerstücke das Aufzählen beliebig lange fortsetzt, daß also die endlose Aneinanderreihung von Bewußtseinsakten nur die Art sei, wie man sich einen einzigen in sich abgeschlossenen Bewußtseinsakt in seiner Eigenthümlichkeit verdeutliche. Ich möchte indessen diese Andeutung hier für nichts weiter als für einen augenblicklichen Einfall angesehen haben, der sich bei näherer Ueberlegung als völlig unbrauchbar erweisen mag. Ich wollte nur darauf hinweisen, wie nach Ablehnung der Lehre vom inneren Sinne das Problem der Selbsterfassung des Bewußtseins doch wenigstens noch einer weiteren

Behandlung unterzogen werden kann. Eine solche wollen wir denn auch zu versuchen nicht unterlassen. Doch müssen wir den Rest der heutigen Stunde noch der Auseinandersetzung mit Kant widmen.

Die Lehre vom inneren Sinne ist eine Folge der Entgegensetzung des Anschauens als eines bloß rezeptiven Verhaltens und des Denkens als einer Thätigkeit oder Spontaneität. Denn ein im bloßen Leiden aufgehendes Anschauen kann auch insofern, als es die Zustände des Gemüthes zum Inhalte hat, nur als sinnliches Affizirtsein gedacht werden. Noch nach einer anderen Seite hin ist Kants Begriff der inneren Anschauung durch jene Entgegensetzung bestimmt. Wie ich nämlich schon vorhin erwähnte, sollen wir zwar unsere eigenen Zustände innerlich anschauen, aber nicht unser Ich. Denn indem wir das mannigfaltige Angeschaute auf unser Ich als das einheitliche Subjekt des Bewußtseins beziehen, verbinden wir es, die Verbindung aber eines Mannigfaltigen kann, wie Kant mit Recht behauptet, niemals durch die Sinne in uns kommen; „sie ist ein Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und da man diese, zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, Verstand nennen muß, so ist alle Verbindung . . . eine Verstandeshandlung". [11]) Das Ich-Bewußtsein als die Verbindung des Mannigfaltigen ist also ein intellektuelles Bewußtsein, ein Akt des Verstandes, oder vielmehr der Verstand selbst. [12]) Die Vorstellung Ich denke, sagt Kant, sei ein Aktus der Spontaneität und könne nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden; [13]) und ein andermal, die Vorstellung Ich bin sei ein Denken, nicht ein Anschauen. [14])

Für die Intellektualität des Ich-Bewußtseins haben auch wir uns entschieden, wenn wir gleich nicht in der Thätigkeit oder Spontaneität sondern in dem Wahr- oder Unwahrsein das Eigenthümliche des Denkens erblickten, und zunächst nicht in dem Verbinden des Mannigfaltigen sondern im Setzen wirkungsfähiger Substanzen oder seiender Dinge (welches freilich immer auch ein Verbinden des Mannigfaltigen sein wird) dieses Eigenthümliche anzutreffen glaubten. Aber da wir das Anschauen nicht dem Denken entgegengesetzt, sondern das Denken selbst insoweit, als ihm sein

Inhalt als ein im Originale in ihm Gegenwärtiges vorschwebt, Anschauen genannt haben, so haben wir auch das Ich-Bewußtsein als ein anschauendes bestimmt, während wir das Bewußtsein äußerer Gegenstände nur insoweit, als es Setzen von Accidentien, nicht auch insoweit, als es Setzen von Substanzen ist, für ein Anschauen haben gelten lassen, da uns die äußeren Substanzen nicht als ein im Bewußtsein Seiendes vorschweben. Die Anschauung schließt unseren Untersuchungen zufolge die Intellektualität so wenig aus, daß es sogar kein anderes als intellektuelles Anschauen giebt. Auch inwieweit es sinnlich ist, ist das Anschauen nichtsdestoweniger intellektuell, denn das sinnliche Empfinden ist ein unselbständiger Bestandtheil des wahrnehmenden Denkens, dieses heißt Empfinden, inwiefern es die sekundären Qualitäten der Körper und die somatisch-psychischen oder die diesen gleichartigen rein psychischen Zustände des Ich zum Inhalte hat, inwiefern es also durch etwas außer ihm affizirt ist oder doch affizirt zu sein scheint.

Kant vermag die Ausschließung des Ich, von welchem wir doch auch nach ihm ein unmittelbares Bewußtsein, wie es allem Nachdenken zu Grunde liegt, haben, von den Gegenständen des Anschauens nur dadurch zu rechtfertigen, daß er hinterher in den Begriff des Anschauens die Bestimmung aufnimmt, das Angeschaute sei stets ein Mannigfaltiges, und welche Abstraktionen man auch mit demselben vornehmen möge, so sei doch das Uebrigbleibende, sofern es noch ein Angeschautes sei, auch noch ein Mannigfaltiges. Nur an einer Mannigfaltigkeit, meint er, könne das Bewußtsein einen wirklichen Inhalt oder einen wirklichen Inhaltsbestandtheil besitzen. Das reine Ich-Bewußtsein aber entbehre der Mannigfaltigkeit und sei daher ein völlig leeres Bewußtsein, mithin keine Anschauung. „Durch das Ich, als einfache Vorstellung", sagt er,[15]) „ist nichts Mannigfaltiges gegeben... Ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewußtsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde anschauen; der unsere kann nur denken und muß in den Sinnen die Anschauung suchen." Ferner[16]): „ich bin mir meiner selbst... in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption bewußt, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur, daß ich bin". Also nur unser bloßes Dasein, ohne jede Be-

stimmung desselben, sollen wir im reinen Ich-Bewußtsein erfassen. Die Vorstellung Ich, heißt es an einer anderen Stelle,[17]) sei für sich selbst an Inhalt gänzlich leer, sie sei ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleite, es werde durch sie nichts weiter als ein transscendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, wovon wir abgesondert niemals den mindesten Begriff haben können.

Zur Widerlegung der Lehre von der Unanschaulichkeit des Ich genügt es demnach, zu zeigen, daß das Ich-Bewußtsein ungeachtet seiner Einfachheit doch kein leeres Bewußtsein ist. Und hierzu wiederum reicht die Bemerkung aus, daß der Gedanke eines leeren Bewußtseins sich selbst direkt widerspricht. Das Bewußtsein hat in allen seinen Gestalten seiner Natur nach einen Inhalt; nähme man ihm denselben, so bliebe nichts von ihm übrig. Wie man nicht sehen oder hören kann, ohne etwas zu sehen oder zu hören, so kann man sich überhaupt nicht bewußt sein ohne etwas, dessen man sich bewußt ist. Das leere Ich-Bewußtsein ist ein Seitenstück zu den Kategorien, die, wie wir früher erörterten,[18]) auch an sich leer sein und erst durch ihre Verschmelzung mit der blinden Anschauung einen Inhalt empfangen sollen. Es kann sich mit dem Ich auch nicht etwa so verhalten wie mit der Substanz der äußeren Gegenstände, von der wir uns überzeugten, daß sie, wenn man versuche, sie für sich, nach Abzug aller ihrer Accidentien, zu denken, von dem Nichts ununterscheidbar sei, denn wir meinen, wie auch Kant annimmt, das Ich nicht bloß zu den innerlich angeschauten Bestimmtheiten hinzu als ein Etwas, welches denselben einen Halt verleihe, der sie unabhängig von dem sie anschauenden Bewußtsein zu existiren befähige, sondern wir erfassen es wirklich, wir haben von ihm eine Anschauung in dem von uns bestimmten Sinne des Wortes. Hätten wir von keiner Substanz eine Anschauung, so würden wir auch nicht im Stande sein, zu den Empfindungsinhalten Substanzen hinzuzumeinen. Dieses Hinzumeinen hat den Besitz der Substanz-Vorstellung zur Voraussetzung, es besteht darin, daß wir die empfundenen sekundären Qualitäten in eine Beziehung setzen, welche der uns anschaulich bekannten unserer eigenen Bestimmtheiten zu unserem Ich analog ist. Wenn wir nun aufgefordert werden, den Inhalt, den wir dem Ich-Bewußtsein zuschreiben, an-

zugeben, so brauchen wir bloß auf unsere Analyse dieses Bewußtseins zu verweisen. Nach dieser ist das Ich nicht, wie Kant voraussetzt, ein sich hinter dem Bewußtsein verbergendes, wenngleich seinem bloßen Dasein nach vom Bewußtsein erfaßtes Etwas, ein transscendentales Subjekt der Gedanken, welches freilich = x sein würde, sondern das individuelle Bewußtsein selbst, inwiefern dasselbe sich selbst zum Inhalte hat. Die Accidentien, deren Substanz es ist, sind die mannigfachen bestimmten Bewußtseinsthätigkeiten nebst den Zuständen, welche es sich durch diese Thätigkeiten zuschreibt. Ist das Ich das Bewußtsein selbst, so ist es auch wahrnehmendes Denken und mithin Anschauen und Empfinden, sowie auch Fühlen und Begehren.[19]) Wir werden auch gegen Kant behaupten, daß zur Ichheit als solcher, zur reinen Ichheit, auch das Sein in der Zeit gehöre, das Dauern und das sich Verändern, denn dieses gehört zum Bewußtsein, ein zeitloses Bewußtsein ist so unmöglich wie ein raumloser Körper. Wenigstens zur Ichheit des Menschen werden wir auch das äußere Wahrnehmen in seiner Allgemeinheit rechnen. Der Behauptung Kants zufolge wären freilich alle diese Momente zu den Accidentien zu rechnen, welche das Ich sich zufolge seiner Selbstaffizirung durch den inneren Sinn zuschreibt, und zwar ohne sie wirklich zu besitzen. Allein es kann Jedem zugemuthet werden, dieselben in dem Begriffe der Ichheit als solcher zu finden; und Jeder wird sie wirklich darin finden, der sich nicht zuvor von Kant hat überreden lassen, sie aus demselben zu entfernen und damit an die Stelle dieses Begriffes ein bloßes Wort zu setzen. Uebrigens gesteht Kant selbst zu, was er leugnet. Denn auch nach ihm soll doch das Ich das Subjekt des Bewußtseins oder des Denkens sein; wiederholt identifizirt er die Vorstellung „Ich" mit der Vorstellung „Ich denke"; „das Ich", sagt er einmal, „ist nur das Bewußtsein meines Denkens".[20]) Das Bewußtsein oder Denken überhaupt rechnet also auch er zur Ichheit und gesteht mithin diesem Begriffe einen Inhalt zu, er müßte denn behaupten, daß er auch in dem Begriffe des Bewußtseins oder Denkens gar nichts denke. Dieses Zugeständniß nimmt er dann freilich wieder mit der Behauptung zurück, daß alle Bestimmtheiten, die wir im Ich-Bewußtsein antreffen, demselben nicht als reinem sondern als empi-

rischem angehören, ein Effekt der Erregung des inneren Sinnes seien, daß also auch das Bewußtsein oder Denken überhaupt nur eine Art sei, wie wir von uns selbst affizirt werden.

Um sich von der Unhaltbarkeit der Kantischen Scheidung zwischen der Anschauung und dem Ich-Bewußtsein zu überzeugen, genügt es auch, sich die Natur der Ich-losen Anschauung zu vergegenwärtigen. Kant selbst sagt von dem empirischen Bewußtsein, welches verschiedene Vorstellungen begleite, d. i. von dem bloß anschauenden Bewußtsein, es sei an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjektes.[21]) Ich würde, bemerkt er weiter, ohne die Vereinigung meiner Vorstellungen in einem Selbstbewußtsein ein so vielfältiges verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin. Der innere Sinn, heißt es an einer anderen Stelle, enthalte, da durch ihn keine Verbindung des Mannigfaltigen in der Form der Anschauung gegeben sei, noch gar keine bestimmte Anschauung.[22]) Für die bloße Anschauung seien nicht einmal die Punkte des Raumes durch Linien verbunden, denn „wir können uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu ziehen, keinen Zirkel denken, ohne ihn zu beschreiben", dieses Ziehen und Beschreiben aber gehöre zu der Synthesis, welche eine Wirkung des Ich-Bewußtseins sei. Selbst die Zeit können wir uns nicht ohne solche Synthesis denken; erst durch die Synthesis des Mannigfaltigen im Raume, das Linien-Ziehen, entstehe uns der Begriff der Succession. Durch die bloße, dem Ich-Bewußtsein vorhergehende Anschauung des Raumes und der Zeit erfassen wir demnach bloß eine unendliche Vielheit von Raumpunkten und Zeitpunkten ohne jeden Zusammenhang, es giebt für das bloß anschauende Bewußtsein noch gar kein Nebeneinander und kein Nacheinander, denn solches kann erst durch Verbinden entstehen, und doch soll dieses Bewußtsein den Raum und die Zeit zu Formen haben. Es giebt endlich, wie Kant wiederum selbst erklärt, für die bloße Anschauung noch gar keine Objekte; „daß diese Affektion der Sinnlichkeit in mir ist", sagt er,[23]) „macht noch gar keine Beziehung von dergleichen Vorstellung auf irgend ein Objekt aus". Also giebt nicht bloß, wie in der Lehre von der Anschauung erklärt war, der innere Sinn keine Anschauung von der Seele selbst als einem Objekte, sondern auch der

äußere keine Anschauung von einem Gegenstande im Raume. Sie werden, glaube ich, mit mir darin übereinstimmen, daß diese Beschreibung des bloß anschauenden Bewußtseins einen vollgültigen Beweis für die Unmöglichkeit ihres Gegenstandes liefert.

Noch will ich darauf hinweisen, daß der im Selbstbewußtsein thatsächlich vorkommende Zusammenhang des Ich mit dem Mannigfaltigen, welches die innere und die äußere Anschauung enthält, völlig unvereinbar mit der Kantischen Scheidung ist. Kant selbst giebt zu, daß es unerklärlich sei, „wie das Ich, das ich denke, von dem Ich, das sich selbst anschaut, unterschieden und doch mit diesem letzteren als dasselbe Subjekt einerlei sei". [24]) Aber nicht bloß für unerklärlich sondern für unmöglich müßte die Identität des denkenden Ich und des nicht Ich seienden anschauenden Subjektes gelten. Das Ich, welches denkt, kann nicht mit dem anschauenden Subjekte einerlei sein, wenn dieses so verschieden von ihm ist, daß ihm überhaupt die Ich-Natur fehlt. Und auch das ist unmöglich, daß das denkende Ich die Anschauungen, welche zunächst nicht ihm sondern dem blinden Gemüthe angehören, von diesem empfange und sie zu den seinigen mache. Denn es könnte von den Anschauungen des blinden Gemüthes nur durch eine Einwirkung Kenntniß erhalten, welche es mittelst des inneren Sinnes von diesem erlitte, aber der innere Sinn ist kein Organ des denkenden Ich sondern des blinden Gemüthes.

Anmerkungen.

1) Vergl. oben S. 25 f., 93, 103 f., 108 f., 125 f., 208 f.

2) Kr. d. r. V. § 1.

3) Transsc. Logik, Einl. I.

4) Kr. d. r. V. § 2.

5) Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, Buch II, Kap. 1, § 4.

6) Kr. d. r. V. § 8, II.

7) Den Ausdruck „Innere Empfindung" erinnere ich mich indessen bei Kant nur in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Rosenkr. S. 84) gefunden zu haben.

8) Kr. d. r. V. § 1.

9) Herbart, Psychologie als Wissenschaft, 2. Th., 1. Abschn., 5. Kap. — Beneke, Metaphysik S. 70 f.

10) Daß die Annahme eines inneren Sinnes zu einer unendlichen Wiederholung führe, hat nach Volkmanns Angabe (Lehrbuch der Psychologie II, S. 185) zuerst Schulze (Psychologische Anthropologie, 2. Aufl., Göttingen 1819, I, S. 116) behauptet. Derselbe Vorwurf ist von Herbart an der oben zitirten Stelle erhoben und in seiner Schule aufrecht erhalten worden (Drobisch, Empirische Psychologie § 56; Volkmann, Grundriß der Psychologie § 116, und Lehrbuch der Psychologie II, S. 173 ff.), jedoch mit einer anderen Begründung als der hier gegebenen. Gegen Herbart, Drobisch und Volkmann hat J. B. Meyer (Kants Psychologie S. 268 ff.) die Lehre Kants vertheidigt und dieselbe zugleich zu verbessern gesucht.

11) Kr. d. r. V. § 15.

12) Die synthetische Einheit der Apperzeption sei der Verstand selbst, heißt es in einer Anmerkung zu § 16 der Kr. d. r. V.

13) Daselbst § 16.

14) Daselbst § 25.

15) Daselbst § 16.

16) Daselbst § 25.

17) Daselbst, Abschnitt von den Paralogismen der reinen Vernunft.

18) Vergl. oben S. 153.

19) Vergl. oben S. 206 f.

20) Kr. d. r. V., Abschnitt von den Paralogismen.

21) Daselbst § 16.

22) Daselbst § 24.

23) Daselbst, Abschnitt über die Phänomena und Noumena.

24) Daselbst § 24.

Elfte Vorlesung.

Innere und äußere Wahrnehmung.

(Fortsetzung.)

Indem wir unseren Begriff des inneren Wahrnehmens und damit den des Wahrnehmens überhaupt klar und bestimmt zu machen suchten, ergab sich uns eine Aufgabe, deren Bearbeitung wir aufschoben, bis wir uns mit der Lehre Kants von der inneren Wahrnehmung und ihrem Verhältnisse zur äußeren auseinandergesetzt hätten. Vergegenwärtigen wir uns jetzt, nachdem wir diese Absicht ausgeführt haben, zunächst noch einmal die Hauptzüge des Bildes, welches wir uns von dem ganzen wahrnehmenden Bewußtsein entworfen haben, damit wir deutlich sehen, was zur Vollendung desselben noch erforderlich ist und welche Bedeutung das noch Fehlende für das Ganze hat.

Jedes individuelle wahrnehmende Bewußtsein hat sich selbst zum Inhalte und zwar als sich selbst zum Inhalte Habendes, und so ist es Das, was wir mit dem Worte Ich bezeichnen, ist sich selbst Ich. Niemals aber hat ein wahrnehmendes Bewußtsein lediglich sich selbst zum Inhalte. Zu seinem Inhalte gehören auch zunächst gewisse vom Wahrnehmen selbst verschiedene Zustände, die wir mit demselben Worte wie das wahrnehmende Bewußtsein, inwiefern dasselbe auf sie gerichtet ist, als Empfindungen oder auch, wenn sie angenehm oder unangenehm sind, als Gefühle zu bezeichnen pflegen. Es sind Wesen denkbar, für welche ihre Empfindungen keine andere Bedeutung haben, als die von Zuständen ihres immateriellen Ich, welchen also selbst die dunkelste Vorstellung von einem räumlichen materiellen Dasein fehlt, welche von nichts als

von sich selbst wissen. Wir selbst aber fassen unsere Empfindungen oder doch einen Theil derselben als solche Zustände auf, die wir in einem Körper, unserem Leibe, an mehr oder weniger bestimmten Stellen desselben besitzen, indem wir z. B. eine Kälteempfindung in die Finger, ein Jucken in den Rücken, einen Schmerz in den Fuß verlegen, und ohne Zweifel gilt dasselbe von allen Thieren. Diese innere Wahrnehmung des somatisch empfindenden Ich enthält nicht bloß die Zeit, welche schon zum Ich-Bewußtsein als solchem gehört, sondern auch den Raum, und hat zugleich mit dem immateriellen Ich den Leib als ein vom Ich verschiedenes, demselben zur Wohnstätte dienendes Ding, insoweit als er die Bedeutung dieser Wohnstätte hat, zum Gegenstande. Alle Wesen ferner, welche sich eines Leibes in innerer Wahrnehmung bewußt sind, haben, wenn auch vielleicht nicht in jedem Augenblicke, so doch meistens, äußere Wahrnehmungen, sie nehmen nicht bloß ihre lokalisirten und nicht lokalisirten Empfindungen, sondern auch solches wahr, welches sie nicht als Zustand des eigenen Ich, sondern als Bestimmtheit materieller Dinge, als sekundäre Qualität eines Körpers, setzen. Und zwar setzen sie die äußerlich wahrgenommenen Körper in denselben Raum und dieselbe Zeit hinein, die sie durch innere Wahrnehmung kennen. Auch den eigenen Leib nehmen sie auf diese Weise äußerlich wahr, sehen ihn und tasten ihn wie die Körper außerhalb desselben, und so erst vollendet sich ihnen die Vorstellung des eigenen Leibes als eines obwohl mit dem Ich aufs Engste verknüpften so doch von demselben verschiedenen Dinges. Jedes Wesen endlich nimmt, indem es sein Sich-Selbst-Wahrnehmen oder sein Ich und dazu Anderes, was nicht Wahrnehmen ist, wahrnimmt, auch dieses sein mannigfaltiges auf Anderes gerichtetes Wahrnehmen wahr, also sein mannigfaltiges inneres Wahrnehmen seiner Empfindungen und Gefühle und sein mannigfaltiges äußeres Wahrnehmen, wenn ihm solches zukommt. Indem, m. a. W., das Ich sich selbst wahrnimmt als den Träger von Empfindungen und Gefühlen, nimmt es nicht bloß sein Ich-Wahrnehmen (welches mit dem Ich einerlei ist), sondern auch sein auf seine Empfindungen und Gefühle gerichtetes Wahrnehmen wahr und schreibt dasselbe sich, dem Ich, zu; und indem es nicht bloß sich selbst, das durch mannigfaltige

Empfindungen und Gefühle Bestimmte, sondern auch bestimmte Dinge außer sich wahrnimmt, nimmt es, wie sein Ich-Wahrnehmen und sein inneres Wahrnehmen seiner Accidentien, so auch sein mannigfaltiges äußeres Wahrnehmen wahr.

In meinem letzten Vortrage war davon die Rede, daß Kant es unbegreiflich fand, wie das Ich, das denkende Subjekt, sich selbst als das anschauende erkennen könne. Ebenso unbegreiflich erschien demselben die Identität des Subjektes und des Objektes in der inneren Anschauung. Daß, heißt es in der Kritik der reinen Vernunft, Ich, als Intelligenz und denkendes Subjekt, mich selbst erkenne als gedachtes Objekt, sofern ich mir noch über das in der Anschauung gegeben sei, habe nicht mehr, auch nicht weniger Schwierigkeit bei sich, als wie ich mir selbst überhaupt ein Objekt und zwar der Anschauung und innerer Wahrnehmung sein könne. Für die letzte Schwierigkeit giebt Kant jedoch einen Grund an, der auf die erste nicht paßt. Daß wir uns selbst, meint er, nur anschauen, wie wir innerlich affizirt werden, scheine widersprechend, indem wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten müßten, weshalb man auch lieber den inneren Sinn mit dem Vermögen der Apperzeption (d. i. dem Ich-Bewußtsein) in den Systemen der Psychologie für einerlei auszugeben pflege.[1])

Ein Nachfolger Kants, Schopenhauer, erklärte es geradezu für unmöglich, daß das Erkennen selbst zu dem Erkannten gehöre. Es giebt nach ihm allerdings ein Selbstbewußtsein, aber das Objekt desselben soll nicht das erkennende sondern ausschließlich das wollende Subjekt sein. „Denn", argumentirt er, „das vorstellende Ich, das Subjekt des Erkennens, kann, da es als nothwendiges Korrelat aller Vorstellungen Bedingung derselben ist, nie selbst Vorstellung oder Objekt werden. . . . . Daher also giebt es kein Erkennen des Erkennens, weil dazu erfordert würde, daß das Subjekt sich vom Erkennen trennte und nun doch das Erkennen erkännte, was unmöglich ist." Ebenso scharfsinnig wie dieser Beweis des berühmten Mannes ist seine Vertheidigung gegen den Hinweis auf die Thatsächlichkeit des Geleugneten. Er sagt: „Auf den Einwand: ‚Ich erkenne nicht nur, sondern ich weiß doch auch, daß ich erkenne', würde ich antworten: Dein Wissen von Deinem Erkennen ist von

Deinem Erkennen nur im Ausdruck unterschieden. ‚Ich weiß, daß ich erkenne‘, sagt nicht mehr als ‚Ich erkenne‘, und dieses, so ohne weitere Bestimmung, sagt nicht mehr als ‚Ich‘. Wenn Dein Erkennen und Dein Wissen von diesem Erkennen zweierlei sind, so versuche nur ein Mal, jedes für sich allein zu haben, jetzt zu erkennen, ohne darum zu wissen, und jetzt wieder bloß vom Erkennen zu wissen, ohne daß dies Wissen zugleich das Erkennen sei. Freilich läßt sich von allem besonderen Erkennen abstrahiren und so zu dem Satze ‚ich erkenne‘ gelangen, welches die letzte uns mögliche Abstraktion ist, aber identisch mit dem Satz ‚für mich sind Objekte‘ und dieser identisch mit dem ‚Ich bin Subjekt‘, welcher nicht mehr enthält als das bloße ‚Ich‘."[2]) Daß diese Worte die Richtigkeit des Einwandes, den sie widerlegen wollen, zugestehen, liegt auf der Hand. Wahr ist an Beweis und Widerlegung dieses, daß das Erkennen, welches sich selbst zum Objekte hat, mit seinem Objekte identisch ist, und daß es also kein solches Erkennen des Erkennens giebt, welches sein Objekt in der Weise von sich unterscheidet, wie dies das Erkennen äußerer Dinge thut. Diese Wahrheit bedürfte aber wohl kaum eines Beweises, noch ihr Gegentheil einer Widerlegung. Nachdem Schopenhauer im Inhalte des Selbstbewußtseins das Erkennen durch das Wollen ersetzt hat (während Fichte das Wollen gleichsam als den von der Schale des sich selbst erkennenden Ich umschlossenen Kern betrachtet hatte), erscheint ihm dasselbe dennoch als ein unlösbares Räthsel. „Die Identität nun aber", sagt er, „des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt, vermöge welcher (und zwar nothwendig) das Wort ‚Ich‘ beide einschließt und bezeichnet, ist der Weltknoten und daher unerklärlich. Denn nur die Verhältnisse der Objekte sind uns begreiflich: unter diesen aber können zwei nur insofern Eins sein, als sie Theile eines Ganzen sind. Hier hingegen, wo vom Subjekt die Rede ist, gelten die Regeln für das Erkennen der Objekte nicht mehr, und eine wirkliche Identität des Erkennenden mit dem als wollend Erkannten, also des Subjekts mit dem Objekte, ist unmittelbar gegeben. Wer aber das Unerklärliche dieser Identität sich recht vergegenwärtigt, wird sie mit mir das Wunder: *κατ᾽ ἐξοχήν* nennen."[3]) Wie Kant erblickt Schopenhauer hiernach

das Räthsel des Selbstbewußtseins in der Identität des sich auf gewisse Weise verhaltenden Subjekts mit sich, dem sich auf gewisse andere Weise verhaltenden. Kant findet es unerklärlich, daß das denkende Subjekt, das Subjekt des Verstandes, identisch sei mit dem von ihm verschiedenen anschauenden, Schopenhauer, daß dieses Verhältniß zwischen dem erkennenden und wollenden Subjekte bestehe. Kant kommt es außerdem widersprechend vor, daß das innerlich anschauende Subjekt sich gegen sich selbst als leidend verhalte.

In einem anderen Sinne erklärte Fichte das Selbstbewußtsein für ein Problem. Er hielt es für einen scheinbaren der Lösung bedürftigen Widerspruch, daß das Selbstbewußtsein durch das Bewußtsein um andere Dinge bedingt sei, daß, nach seiner Ausdrucksweise, das Ich sich im Ich ein Nicht-ich gegenübersetze, und nur dadurch Ich sei. Darin, daß das Ich sich selbst setze und daß es sich, indem es sich als sich selbst setzendes setze, zugleich als ein Wesen anderer Art, nämlich als wollendes, setze, scheint er keine logische Schwierigkeit erblickt zu haben.

Der Begriff des Selbstbewußtseins, den wir aufgestellt haben, leidet nicht an den Schwierigkeiten, welche Kant und Schopenhauer in dem ihrigen fanden. Denn weder haben wir ein Affizirtwerden des Ich durch sich selbst angenommen, noch das Anschauen als ein blindes Verhalten der Seele dem Denken, dessen Subjekt das Ich ist, entgegengesetzt, noch den Gegenstand des Selbstbewußtseins als ein dem Bewußtsein oder Wahrnehmen überhaupt entgegengesetztes wirklich existirendes Verhalten, wie es nach Schopenhauers Auffassung das Wollen ist, bestimmt. Auch das Fichtesche Problem, wie es zur Natur der Ichheit gehören könne, daß das Ich sich im Ich ein Nicht-ich entgegensetze, werden wir nicht anerkennen. Denn einmal haben wir keinen Anlaß gefunden, das äußere Wahrnehmen (das Setzen eines Nicht-ich) für ein nothwendiges Moment der Ichheit, dieses Wort im weitesten Sinne genommen, anzusehen; vielmehr erschien es uns denkbar, daß die unterste Stufe des Daseins durch Wesen gebildet werde, die nur von sich selbst und ihren Zuständen wissen. Sodann liegt auch in der für das Ich des Thieres und des Menschen zutreffenden Bestimmung, daß dasselbe

sich in ihm selbst ein Nicht-ich entgegensetze, wenn überhaupt ein scheinbarer Widerspruch so doch nicht derjenige, den Fichte nachgewiesen zu haben meinte. Denn mir wenigstens scheint dieser Nachweis das Setzen eines Nicht-ich, welches ein bloßes Meinen ist, mit dem Erfassen an sich seiender Außendinge zu konfundiren. Das wahrnehmende Ich selbst freilich ist mit seinem Wahrnehmen in einem Widerspruche befangen, indem es Dinge außer ihm zu erfassen meint, denn das Wahrgenommen-sein und das Existiren außerhalb des wahrnehmenden Bewußtseins sind einander ausschließende Prädikate. Aber der Satz, daß das wahrnehmende Ich in diesem Widerspruche befangen sei, enthält seinerseits keinen Widerspruch. Wir werden indessen nicht in Abrede stellen wollen, daß etwas Räthselhaftes in dem auch von uns Behaupteten liege, daß das Ich nicht bloß sich selbst, das sich selbst zum Inhalte habende Wahrnehmen wahrnehme, sondern auch etwas vom Wahrnehmen Verschiedenes, Außendinge und subjektive Empfindungen, mögen die letzteren etwas Wirkliches oder, wie die ersteren, bloße Erscheinungen sein, und sein Wahrnehmen dieses Verschiedenen. Die nächste Aufgabe jedoch, welche dem Denken aus der Analyse des wahrnehmenden Bewußtseins erwächst, betrifft nicht den zum Ich hinzukommenden Wahrnehmungsinhalt, sondern das Ich selbst. Der Begriff des Ich als solchen scheint sich zu widersprechen. Es ist das Verdienst Herbarts, dieses weder von Kant noch von Fichte noch später von Schopenhauer bemerkte Problem enthüllt zu haben. Ich will Ihnen dasselbe zunächst mit Herbarts Worten darlegen.[4])

Der Begriff des Ich enthalte, behauptet Herbart, zwei Widersprüche, „ungerechnet diejenigen, welche durch das Nicht-ich, in Fichtes Sprache, herbeigeführt werden".

„1) Das Ich erscheint als ein im Bewußtsein Gegebenes, und der Begriff dieses Gegebenen wird für den vollständigen Ausdruck desselben gehalten. Aber es fehlt ihm sowohl am Objekt als am Subjekt, mithin an seiner ganzen Materie.

„2) Die vorgegebene Identität des Objekts und Subjekts widerstreitet dem unvermeidlichen Gegensatze zwischen beiden; mithin ist der Begriff der Form nach ungereimt.

„Die Erläuterung des ersten Punktes zerfällt wiederum zwiefach; es muß sowohl der Mangel des Objekts als des Subjekts nachgewiesen werden.

„Zuvörderst: Wer oder was ist das Objekt des Selbstbewußtseins? Die Antwort muß in dem Satze liegen: Das Ich stellt Sich vor. Dieses Sich ist das Ich selbst. Man substituire den Begriff des Ich, so verwandelt sich der erste Satz in folgenden: Das Ich stellt vor das Sich Vorstellende. Für den Ausdruck Sich wiederhole man dieselbe Substitution, so kommt heraus: Das Ich stellt vor das, was vorstellt das Sich Vorstellende. Hier kehrt der Ausdruck Sich von Neuem zurück; es bedarf der nämlichen Substitution. Dieselbe ergiebt den Satz: Das Ich stellt vor das, was vorstellt das Vorstellende des Sich-Vorstellens. Erneuert man die Frage, was dieses Sich bedeute? Wer denn am Ende eigentlich der Vorgestellte sei? so kann wiederum keine andere Antwort erfolgen, als durch die Auflösung des Sich in sein Ich und des Ich in das Sich vorstellen. Dieser Zirkel wird ins Unendliche fort durchlaufen werden, ohne Angabe des eigentlichen Objekts in der Vorstellung Ich. .... Hier kommt es uns darauf an, daß jede Antwort dessen, was das Ich eigentlich vorstelle, wiederum die Frage nach demselben in sich schließe; folglich die Frage schlechterdings unbeantwortlich ist. Statt der Antwort entsteht eine unendliche Reihe, die sich niemals nähert, sondern von ihrer gesuchten Bedeutung immer gleich weit entfernt bleibt. Diese Reihe ist nun schon darum fehlerhaft, weil das Selbstbewußtsein von einer solchen Entwickelung in viele Glieder oder von einer solchen vielfachen Einschaltung in sich selbst nichts weiß. Aber überdies ist sie widersinnig, weil anstatt des wirklich vollbrachten Sich-Selbst-Setzens nichts Anderes herauskommt, als eine ewige Frage nach sich selbst.

„Nicht besser ergeht es auf der Seite des Subjekts. Das Ich muß seinem Begriffe nach von sich wissen; was in ihm als Subjektives gedacht wird, muß wiederum objektiv, muß ein Vorgestelltes werden für ein neues Wissen. ... Man nehme also an, das Ich sei objektiv gegeben, so ist es Sich selbst und keinem Anderen gegeben; es wird von Sich selbst vorgestellt. Der Aktus dieses

Vorstellens darf aber auch nicht ausbleiben; was das Ich ist, das muß es, seinem Begriffe nach, auch wissen; was es nicht weiß, das ist es nicht. Es ist nun wirklich: Sich vorstellend; als ein solches Sich Vorstellendes muß es demnach abermals vorgestellt werden. Aber auch das neue Vorstellen, welches hierzu erfordert war, muß, so gewiß es ein wirkliches Handeln des Ich ist, wiederum Objekt werden für ein noch höheres Wissen. Und dieses Wissen verlangt, um ein Gewußtes zu werden, ferner einen Aktus derselben Art. Diese Reihe läuft offenbar ebenfalls ins Unendliche, und sie sollte es eben so wenig wie die vorige; denn auch hier weiß das Selbstbewußtsein zwar in seltenen Fällen von einigen wenigen Wiederholungen der Reflexion, die das Wissen selbst zum Gegenstande einer neuen Betrachtung macht, aber es weiß nichts von der Nothwendigkeit solcher Wiederholung, um von uns selbst zu reden; viel weniger kennt es eine unendliche Fortsetzung der Reihe. Noch mehr; die wiederholte Rückkehr zu uns selbst, wobei wir immer wiederum Gegenstand des Bewußtseins werden, verbraucht Zeit; aber der Begriff des Ich läßt uns gar keine Zeit; ihm gemäß muß das Ich, falls es überhaupt gedacht wird, alles dies Denken des Denkens vollständig in sich schließen; sonst ist es kein Ich, denn es fehlt ihm an irgend einer Stelle das Wissen um sich selbst. Wir sehen also, wie das Ich nach dieser Betrachtungsart, wenn es auch sein Objekt wirklich gefunden hätte, dennoch für sich selbst eine unendliche und eben deshalb eine niemals vollbrachte und nimmer zu vollbringende Aufgabe sein würde.

„Hat nun schon die doppelte Unendlichkeit, in welche das Ich sich hinausstreckt, deutlich genug gezeigt, daß durch diesen Begriff, so wie er gefaßt ist, wirklich nichts begriffen wird: so treibt vollends die Forderung der Identität aller Glieder der unendlichen Reihen die Ungereimtheit aufs Höchste."

Der erste Widerspruch, den Herbart im Begriffe des Ich findet, beruht demnach darin, daß sich derselbe in eine unendliche, der zweite darin, daß er sich überhaupt in eine Reihe auflöst. Der zweite dieser beiden Widersprüche würde zwischen einer Konsequenz des Ich=Begriffes und diesem selbst bestehen, indem die Reihenform und die Identität von Subjekt und Objekt einander ausschlössen,

der erste würde in jener Konsequenz, sofern dieselbe für sich betrachtet wird, liegen, nämlich in der Nothwendigkeit, die Reihe nach beiden Seiten hin ins Unendliche fortzusetzen. Zu diesen beiden Widersprüchen kommt dann noch, daß die bereits sich selbst und dem Begriffe, aus dem sie gezogen ist, widersprechende Konsequenz auch noch einem anerkannt Wahren, nämlich der thatsächlichen Einfachheit des Ich, zu widersprechen scheint. Mithin würden die drei Arten, auf welche eine deductio ad absurdum geführt werden kann, indem nämlich aus der zu widerlegenden Annahme entweder etwas, was sich selbst, oder etwas, was jener Annahme, oder endlich etwas, was einer anerkannten Wahrheit widerspricht, gefolgert werden muß, sämmtlich auf den Ich-Begriff angewandt werden können.

Bevor wir prüfen, ob wir es hier in der That mit Widersprüchen zu thun haben, möchte ich dem Nachweise der unendlichen Reihe noch einen etwas anderen Ausdruck geben.

Das Ich soll zugleich das Subjekt und das Objekt des Bewußtseins sein. Die durch diese Definition gestellte Aufgabe läßt sich in die beiden zerlegen, erstens das Ich zugleich als Subjekt eines Bewußtseins und als Objekt eines Bewußtseins, und zweitens das Bewußtsein, dessen Subjekt, und dasjenige, dessen Objekt es ist, als ein und dasselbige Bewußtsein zu denken. Die erste Aufgabe macht für sich allein keine Schwierigkeit. Man genügt ihr, indem man zu dem Ich auf der einen Seite ein Objekt, zu welchem es sich als Subjekt, auf der anderen ein Subjekt, zu welchem es sich als Objekt verhält, hinzudenkt, sowie man, um einen Menschen zugleich als Vater und als Sohn oder als Vorgesetzten und als Untergebenen oder als Sehenden und als Gesehenen zu denken, ihn nur zu seinem Sohne und zu seinem Vater, zu seinem Untergebenen und zu seinem Vorgesetzten, zu Jemandem, den er sieht, und zu Jemandem, von dem er gesehen wird, in Beziehung zu setzen braucht. Nun sollen das Objekt, welches auf der einen, und das Subjekt, welches auf der anderen Seite zum Ich hinzugefügt ist, mit diesem selbst identisch sein; das Objekt des Ich soll näher so bestimmt werden, daß es mit dem Ich völlig zusammenfällt, und ebenso auf

der anderen Seite das Subjekt, dessen Objekt das Ich ist. Denn nur so ist es ein und dasselbige Bewußtsein, dessen Subjekt und dessen Objekt das Ich ist. Es fehlt aber sowohl diesem Objekte als auch diesem Subjekte etwas, um mit dem Ich identifizirt werden zu können; dem Objekte fehlt, daß es wie das Ich auch Subjekt, und dem Subjekte, daß es auch Objekt ist. Dieser Mangel wird leicht beseitigt; man braucht nur, wie zuerst zu dem Ich auf der einen Seite ein Objekt und auf der anderen Seite ein Subjekt, so jetzt zu dem Objekte wiederum ein Objekt, in Beziehung auf welches es Subjekt ist, und zu dem Subjekte wiederum ein Subjekt, in Beziehung auf welches es Objekt ist, hinzuzufügen, sowie man, nachdem man zu einem Menschen seinen Vater und seinen Sohn hinzugedacht hat, um ihn selbst als Sohn und als Vater zu denken, nur zu dem Vater wieder dessen Vater und zu dem Sohne wieder dessen Sohn hinzuzufügen braucht, damit, wie der zuerst gedachte Mensch, auch sein Vater zugleich die Bedeutung eines Sohnes, und sein Sohn zugleich die Bedeutung eines Vaters erhalte. Alsdann muß weiter bestimmt werden, daß das neue Objekt mit dem Ich identisch, also nicht bloß Objekt, sondern auch Subjekt sei, und daß das neue Subjekt aus demselben Grunde nicht bloß Subjekt, sondern auch Objekt sei. Und dazu muß wiederum auf der einen Seite ein Objekt auf der anderen ein Subjekt hinzugefügt werden. So macht jede Hinzufügung eine neue nöthig, ohne Ende.

Wir haben übrigens das Problem, in welches wir uns jetzt durch Herbart haben einführen lassen, schon gestern gestreift. In unserer Kritik der Lehre Kants vom inneren Sinne fanden wir ja, daß die Behauptung, es könne kein unbewußtes Bewußtsein geben, dazu nöthige, das Bewußtsein als sich endlos auf sich beziehend zu denken. Denn ihr zufolge muß auch das Bewußtsein des Bewußtseins wieder Inhalt des Bewußtseins sein, und ebenso wieder dasjenige, dessen Inhalt jenes ist, und so fort ohne Ende, so daß der Satz des Spinoza, in welchem dieser selbst freilich nichts Bedenkliches erblickte, zu folgen scheint: Simulac quis aliquid scit, eo ipso scit, se id scire, et simul scit se scire quod scit, et sic in infinitum.[5]) Die Reihe der Bewußtseinsbeziehungen, die sich uns damals ergab, war nur nach Einer Seite hin unendlich,

weil das Bewußtsein, mit welchem sie begann, das äußere Anschauen war und dieses etwas von ihm selbst Verschiedenes zum Inhalte hat. Ebenso würden wir auf eine nur nach Einer Seite hin unendliche Reihe treffen, wenn wir dasjenige innere Anschauen oder Wahrnehmen zum Ausgangspunkte nähmen, dessen Inhalt durch die dem Ich zugeschriebenen Empfindungen gebildet wird, denn auch dieses hat etwas Anderes als sich selbst zum Inhalt. Auf eine nach beiden Seiten hin unendliche Reihe führt dagegen der Begriff desjenigen Wahrnehmens, welches sich selbst zum Inhalte hat, so daß das wahrnehmende und das wahrgenommene Wahrnehmen identisch sind. Und dieses Wahrnehmen ist einerlei mit dem Ich.

Herbart war der Ansicht, daß der Begriff des Ich oder, was dasselbe ist, die Meinung des wahrnehmenden Subjektes, ein Ich zu sein, wirklich einen Widerspruch einschließe, ebenso wie die Meinung desselben, an sich und außer ihm seiende Dinge wahrzunehmen. Er folgerte daraus, daß jene Meinung ebenso falsch wie diese, daß also der Begriff des Ich ein ungültiger, mithin das Ich selbst nichts Wirkliches sei. Und demgemäß stellte er sich die Aufgabe, das Wirkliche zu finden, was uns als Ich erscheine, oder, was nach seiner eigenthümlichen Auffassung von dem Verhältnisse des Seienden zu dem zu sein Scheinenden dasselbe ist, den Begriff des Ich so umzuändern, daß er zu einem gültigen werde. Vielleicht ließe sich umgekehrt zuerst beweisen, daß das Ich ein Wirkliches sei, und dann folgern, daß der Begriff desselben keinen Widerspruch enthalten könne. Lassen Sie uns jedoch, entsprechend dem bisherigen Gange unserer Untersuchung, wie Herbart verfahren, und zuerst zu einer Entscheidung über den logischen Charakter des Ich-Begriffs zu gelangen versuchen, um dann entweder mit Herbart zu schließen, daß das Ich wie das wahrgenommene Nicht-ich bloß ein Phänomen sei, oder gegen ihn, daß dasselbe ein Ding an sich wenigstens sein könne.

Daß der Begriff des Ich, des wahrnehmenden Bewußtseins, welches mit seinem Inhalte identisch ist, auf eine nach beiden Seiten hin unendliche Reihe führt, scheint mir trotz des Widerspruchs, der von vielen Seiten gegen den Nachweis Herbarts erhoben worden ist, vollkommen evident. Vollkommen evident scheint

mir auch die Unzulässigkeit der Ausrede zu sein, die uns einfiel, als uns bei der Prüfung der Lehre vom inneren Sinne zum ersten Male das Ich-Problem entgegentrat, daß nämlich die unendliche Reihe keine reale Bedeutung habe, sondern nur die Art sei, wie das Denken sich die eigenthümliche Natur des Ich deutlich mache. Der Nachweis der Reihe ist der Nachweis der Unmöglichkeit, daß das Bewußtsein, dessen Gegenstand Bewußtsein ist, mit diesem seinem Gegenstande vollkommen und in jeder Hinsicht identisch sei, und jene Ausrede würde daher die Annahme einschließen, daß unter Umständen das Unmögliche wirklich sei. Führt die Analyse des Begriffes des sich selbst zum Inhalte habenden Bewußtseins auf eine unendliche Reihe, so muß man entweder eingestehen, daß der Gegenstand dieses Begriffes in der Form einer unendlichen Reihe existire, oder sich zu der Behauptung entschließen, daß eine aus richtigen Prämissen richtig gezogene Conclusio objektiv ungültig sein könne.

Wenn der Gedanke, daß zur Ichheit eine anfangs- und endlose Wiederholung der Selbsterfassung des Bewußtseins gehöre, nur oder fast nur in der Schule Herbarts als richtig anerkannt worden ist, so hat dies wohl darin seinen Grund, daß man auf der einen Seite ohne Weiteres mit Herbart angenommen hat, eine solche Wiederholung könne nicht ohne Widerspruch gedacht werden und werde auch durch die Selbstbeobachtung, die nichts Derartiges antreffe, widerlegt, auf der anderen Seite aber sich nicht mit Herbart hat entschließen können, auf die Realität des Ich zu verzichten. Es scheint mir aber voreilig zu sein, die unendliche Reihe für unwirklich und unmöglich zu erklären, ohne überlegt zu haben, ob dieselbe nicht noch eine andere Auffassung als die freilich zunächst sich darbietende und auch von Herbart stillschweigend mit seinem Nachweise verknüpfte zulasse.[6])

Unsere Hoffnung, dem drohenden Widerspruche entgehen zu können, findet eine Stütze in der Bemerkung, daß Herbarts Analyse des Begriffes des sich selbst zum Inhalte habenden Bewußtseins zwar richtig aber unvollständig ist. Muß man nämlich, wie Herbart

gezeigt hat, um das Bewußtsein als Subjekt und als Objekt zugleich zu denken, ein zweites Bewußtsein, zu welchem sich das erste als Subjekt, und ein drittes, zu welchem sich das erste als Objekt verhält, hinzudenken, so muß auch jeder dieser drei Theile des ganzen Bewußtseins wieder ein Ganzes mit mindestens drei Theilen sein, denn jeder derselben ist als Bewußtsein bestimmt und muß demnach so gedacht werden, wie sich gezeigt hat, daß das Bewußtsein gedacht werden müsse. Dasselbe gilt offenbar wieder von den Theilen, aus welchen die drei ersten Theile zusammengesetzt sind, und so fort ohne Ende. Nachdem man ferner erkannt hat, daß auch drei, wie auch immer zusammengesetzte Theile nicht genügen, das Bewußtsein zu bilden, sondern daß deren fünf, sieben, neun, unendlich viele sein müssen, muß man auch für jeden Theil dieselbe Zusammensetzung fordern und wieder für jeden Theil jedes Theiles, und so fort. Hiermit nun verwandelt sich uns die aus diskreten Elementen zusammengesetzte Reihe, die wir zuerst dachten, in ein unendliches Continuum, aus welchem ins Unendliche theilbare Theile von jeder beliebigen Größe herausgehoben werden können.

Es drängt sich uns jetzt als sinnliches Bild für das Bewußtsein eine unendliche gerade Linie auf. Um dies etwas näher auszuführen, so stelle uns eine endliche gerade Linie a, welche die Richtung der Zeilen eines vor uns liegenden Buches haben möge, das Bewußtsein dar, von welchem die Konstruktion der Bewußtseinsreihe ausging. Alsdann haben wir dasjenige Bewußtsein, zu welchem sich jenes erste als Subjekt verhält unter dem Bilde einer Linie a_1, um die wir a nach links hin verlängern, zu denken; und eine Linie a_I, um welche wir a nach rechts hin verlängern, dient uns zum Bilde des anderen Bewußtseins, dessen Objekt das zuerst gedachte, durch a dargestellte, ist. Weiter bedeuten uns eine Linie a_2, um welche wir $a + a_1$ nach links hin, und eine Linie a_{II}, um welche wir $a + a_I$ nach rechts hin verlängern, die beiden Stücke Bewußtsein, welche die Konstruktion der Bewußtseinsreihe zu den drei ersten hinzufügte, — das eine als Objekt für dasjenige, welches selbst bis dahin bloß als Objekt gesetzt war, aber auch als Subjekt gesetzt werden mußte, das andere als Subjekt für dasjenige, welches selbst bis dahin bloß als Subjekt gesetzt war, aber auch als Objekt gesetzt

werden mußte. In derselben Weise machen wir uns jede neue Vergrößerung der Bewußtseinsreihe um zwei Glieder durch die Ansetzung einer Linie links und einer Linie rechts sinnlich anschaulich. Der eben nachgewiesenen Zusammensetzung endlich jedes Gliedes der Bewußtseinsreihe aus Gliedern, deren jedes wiederum Bewußtsein ist, korrespondirt die Zusammensetzung jeder der Linien a_1, a_2, a_3 ... ... a_I, a_{II}, a_{III} ... aus Theilen, die selbst wieder Linien sind.

Auf den ersten Blick mag es scheinen, als sei durch die Ergänzung, welche wir mit Herbarts Analyse des Ich-Begriffes vorgenommen haben, die Schwierigkeit gesteigert. Allein bei näherer Betrachtung bietet dieselbe die Möglichkeit dar, die Bewußtseinsreihe als eine fortgesetzte Identität von Subjekt und Objekt zu denken. Lassen Sie sich, damit ich dies näher darlege, für kurze Zeit die freilich an sich lächerliche Annahme gefallen, die unendliche Linie könne nicht bloß in gewisser Hinsicht als **Bild** für die Form des unendlichen Bewußtseins-Ganzen dienen, sondern sei diese Form **selbst**, jedes individuelle Bewußtsein nehme also eine unendliche gerade Linie ein. Alsdann folgt, daß jeder endliche Theil des Bewußtseins mit demjenigen Theile, in Beziehung auf welchen er Subjekt, und ebenso mit demjenigen, in Beziehung auf welchen er Objekt ist (etwa der die Linie a füllende Theil mit dem die Linie a_1 füllenden einerseits und dem die Linie a_I füllenden andererseits), **einen Punkt gemeinsam hat**. Bestimmen wir nun weiter, daß zwei Bewußtseinstheile sich wie Subjekt und Objekt zu einander nur durch ihre Berührung verhalten und sich nur insoweit so zu einander verhalten, als sie sich berühren, so sind zwar je zwei solche Theile in allen ihren Theilen außereinander (z. B. a_I und a, a und a_1), fallen aber doch mit demjenigen, wodurch sie sich so verhalten, also mit demjenigen, was von ihnen in die Beziehung von Subjekt und Objekt eingeht, zusammen, da ihr Berührungspunkt ihnen beiden angehört. Je nachdem man daher unter Subjekt und Objekt die Bewußtseinstheile versteht, welche durch diese Relation verbunden sind, oder nur dasjenige von diesen Bewußtseinstheilen, was wirklich in die Relation eingeht, sind Subjekt und Objekt verschiedene Theile oder ein und dasselbige Element des unendlichen Bewußtseins-Ganzen. Es verhält sich mit der Relation von Subjekt und Objekt genau

so wie mit derjenigen von Berührendem und Berührtem. Werden unter Berührendem und Berührtem die Linien verstanden, die einen Punkt gemeinsam haben, so sind sie (da der Punkt nicht Theil der Linie ist) in allen ihren Theilen außereinander; bezeichnet man dagegen so dasjenige, was in die Berührung wirklich eingeht, so fallen das Berührende und das Berührte schlechthin zusammen und unterscheiden sich nur beziehungsweise, indem etwa das eine als Endpunkt der einen, das andere als Anfangspunkt der anderen Linie betrachtet wird. So ist also in jedem Punkte des unendlichen Bewußtseins-Ganzen das Subjekt mit dem Objekte identisch; und wenn man diese Worte in dem Sinne nimmt, in welchem sie die Glieder der Relation nur insoweit bezeichnen, als dieselben an der Relation direkt betheiligt sind, so kommt im Selbstbewußtsein keine andere Differenz von Subjekt und Objekt vor, als diejenige, welche darin besteht, daß das Identische zwei außereinander liegenden Theilen zugerechnet wird.

Was kann uns indessen diese Betrachtung nützen? Das Selbstbewußtsein ist ja thatsächlich kein Räumliches, es hat weder eine lineare noch eine flächenhafte noch eine körperhafte Ausdehnung. Und wenn wir auch zu der Auffassung, daß die unendliche gerade Linie die Form des Selbstbewußtseins nicht *sei* sondern dieselbe nur in gewisser Hinsicht *abbilde*, zurückkehren und nur hinzufügen wollten, dieses Bild treffe auch insofern zu, als die Bewußtseinsreihe ein Element habe, welches sich zu ihr so verhalte, wie zur Linie der Punkt, und als in jedem Exemplare dieses Elements Subjekt und Objekt schlechthin zusammenfallen, wie in jedem Punkte der Linie das Berührende und das Berührte: so widerspräche dieser Analogie doch der Umstand, daß das Selbstbewußtsein thatsächlich überhaupt kein aus Theilen bestehendes Ganzes und vollends kein unendliches Ganzes mit ins Unendliche theilbaren Theilen, daß es nicht eine kontinuirliche Reihe von Subjekten, die mit ihren Objekten identisch sind, sondern ein einziges untheilbares Subjekt-Objekt oder Ich ist. Wir können zwar gegen Herbart behaupten, daß die Unendlichkeit der Bewußtseinsreihe an und für sich ebensowenig wie die einer geraden Linie ein sich widersprechender Gedanke sei, und daß auch die Reihenform überhaupt der Forderung der Identität von

Subjekt und Objekt nicht widerstreite, ebensowenig, wie die Ausdehnung der Linie der Identität des berührten Endpunktes eines Stückes und des berührenden Anfangspunktes eines anderen, aber wir müssen zugeben, daß der Begriff des unendlichen Ganzen mit ins Unendliche theilbaren Theilen sich auf das Selbstbewußtsein, wie wir es in uns selbst antreffen, nicht anwenden läßt, daß also die deductio ad absurdum insofern, als sie aus dem Begriffe des Selbstbewußtseins als der Identität von Subjekt und Objekt eine Konsequenz zog, welche anerkannt Wahrem widerstreitet, in Kraft zu bleiben scheint. Um die deductio ad absurdum auch in dieser Gestalt zurückzuweisen, müßten wir, nachdem wir das Selbstbewußtsein nach der Analogie eines Realen, welches eine unendliche gerade Linie anfüllt, gedacht haben, noch zeigen, daß in den Begriff desselben noch eine weitere Bestimmung aufgenommen werden könne, welche gänzlich außerhalb jener Analogie liegt. Während das Selbstbewußtsein nämlich, wenn es die Form der geraden Linie oder eine derselben völlig analoge hätte, in jedem Punkte der Linie, in welchem es als Identität von Subjekt und Objekt vorhanden wäre, beziehungsweise in jedem dem Raumpunkte analogen Elemente, ein anderes als in allen anderen wäre, müßten wir die Möglichkeit aufzeigen, daß es vielmehr in jedem seiner den Raumpunkten im Uebrigen analogen Elemente dasselbe sei. Wir müßten die Möglichkeit nachweisen, daß die Identität von Subjekt und Objekt, welche in jedem Elemente der unendlichen Form anzutreffen sein müßte, nur in einem einzigen Exemplare vorhanden sei und doch jedes der unendlich vielen Form-Elemente fülle; die Möglichkeit m. a. W., daß das Selbstbewußtsein oder Ich ein unendliches kontinuirliches Ganzes und doch auch eine untheilbare Einheit sei. Aber dieser Gedanke scheint sich nicht minder zu widersprechen wie der einer materiellen Linie, welche in allen ihren Punkten dasselbe Element Materie enthalte, oder eines Etwas, welches eine unendliche materielle Linie und doch auch ein untheilbarer materieller Punkt wäre.

Ein nahe liegender Versuch, diese Schwierigkeit zu beseitigen, erweist sich bald als verfehlt. Da nämlich ein und derselbe materielle Punkt zwar nicht gleichzeitig aber nacheinander alle Punkte einer Linie einnehmen kann, so bietet sich, wenn wir an der Analogie

der Selbstbewußtseinsform mit der geraden Linie festhalten, oder besser, um eine unnöthige Umständlichkeit des Ausdruckes zu vermeiden, eine gerade Linie selbst als die Selbstbewußtseinsform betrachten, der Gedanke dar, das in jedem untheilbaren Augenblicke einen Punkt einnehmende Selbstbewußtsein oder Ich durchlaufe eine Linie. Allein so würde nicht mehr die Linie sondern der bloße Punkt die Form des Selbstbewußtseins sein, und wir gäben mithin die Lösung der ersten Schwierigkeit, wie das Bewußtsein, welches Subjekt, und dasjenige, welches Objekt ist, obwohl sie als Theile des unendlichen Bewußtseinsganzen außereinander sind, dennoch insoweit, als sie in die durch die Worte Subjekt und Objekt bezeichnete Relation eintreten, identisch sein können, wieder auf, oder vielmehr wir nähmen das Zugeständniß, daß das Bewußtsein als ein unendliches kontinuirliches Ganzes gedacht werden müsse, wieder zurück.

Wir können dem mißlungenen Versuche jedoch eine nähere Bestimmung des Problems entnehmen. Denn daß das Ich einerseits, wie Herbart nachgewiesen hat, die Form eines unendlichen Ganzen hat, und zwar eines solchen, welches wenigstens in Einer Hinsicht mit einer unendlichen Linie verglichen werden kann, und daß es andererseits als dieselbe untheilbare Einheit alle untheilbaren Stellen dieser Form und somit diese ganze Form selbst füllt, ist schlechterdings nicht anders denkbar, als indem man das Eine einfache Ich die unendliche Form durchlaufen läßt. Demnach bestimmt sich die Frage, ob das Ich ein unendliches Ganzes sein könne, ohne daß es aufhöre, die untheilbare Einheit zu sein, als welche wir es kennen, dahin, ob das Eine einfache Ich eine unendliche Form in der Weise durchlaufen könne, daß dieselbe wirklich seine Form ist, daß es also durch dieselbe ein unendliches Ganzes ist.

Diese Frage müßte offenbar verneint werden, wenn die Stellen der Form, welche das Ich durchlaufen soll, gleich den Punkten einer Linie gleichzeitig existirten. Eine solche Form, mag sie nun als Linie oder in irgend einer anderen Weise gedacht werden, könnte nur eines solchen Realen Form sein, welches, wie sie selbst, in jedem Augenblicke seines Daseins unendlich viele Elemente in sich schlösse,

deren jedes ein Element der Form füllte. Wenn dagegen die Form nicht als Form eines Nebeneinander sondern als solche des Nacheinander gedacht wird, von der jede Stelle erst auftritt, indem sie durchlaufen wird, und wieder verschwindet, nachdem sie durchlaufen ist, deren Natur es m. a. W. ist, daß sie erfüllen sie durchlaufen heißt, so ist sie wirklich die Form der untheilbaren Einheit, deren Dasein darin besteht, daß sie die Form durchläuft, und die untheilbare Einheit selbst ist unbeschadet dieser ihrer Natur ein unendliches Ganzes, nämlich ein Ganzes nicht aus koexistirenden sondern aus succedirenden Theilen und zwar aus solchen, welche sämmtlich durch das sie durchlaufende Eine untheilbare Element erzeugt werden. Untheilbarkeit oder Einfachheit und Unendlichkeit widerstreiten einander auf diese Weise nicht mehr, da sie in verschiedener Hinsicht vom Ich ausgesagt werden, die Untheilbarkeit in Beziehung auf jeden einzelnen Augenblick seines Lebens, die Unendlichkeit in Beziehung auf sein ganzes Leben. Die Form des Nacheinander nun ist die Zeit, oder, als Prädikat des Ich gedacht, dessen Dauer. Demnach war die Lösung des Problems in dem Versuche, den wir soeben anstellten, das Ich als eine unendliche Linie durchlaufend zu denken, enthalten. Sie ergiebt sich aus demselben, indem wir die Linie und damit die Räumlichkeit des Ich überhaupt beseitigen, aber die unendliche Dauer, welche wir, ohne darauf zu achten, dem Ich dadurch zuschrieben, daß wir es eine unendliche Linie durchlaufen ließen, festhalten.

Wir kehren demnach zu dem Punkte unserer Betrachtung zurück, an welchem wir in der unendlichen geraden Linie ein treffendes Bild des unendlichen kontinuirlichen Selbstbewußtseins-Ganzen gefunden zu haben meinten, und verbessern diese Auffassung, indem wir in derselben die Raumlinie durch die Zeitlinie ersetzen, und zwar so, daß wir in derselben nicht ein Bild der Selbstbewußtseinsform sondern diese selbst erblicken. Daß die Zeitlinie nicht minder als die Raumlinie allen Bedingungen entspricht, welche an die Form eines unendlichen kontinuirlichen Ganzen zu stellen sind, liegt auf der Hand. Dieselbe hat aber gegenüber der Raumlinie eine Eigenthümlichkeit, von der wir nunmehr untersuchen müssen, ob sie der besonderen Natur des unendlichen Ganzen, dessen Form wir in ihr entdeckt

zu haben glauben, des Selbstbewußtseins, entspricht, und eventuell, wie sie derselben entspricht.

Wie man in einer Raumlinie von jedem beliebigen Punkte aus sich in zwei entgegengesetzten Richtungen fortbewegen kann, etwa von links nach rechts und von rechts nach links, so auch in der Zeitlinie. Bezeichnen wir den Ausgangspunkt der Bewegung als den Augenblick der Gegenwart, so führt die eine Richtung in die Vergangenheit zurück, die andere in die Zukunft hinaus. Während aber die Richtungen der Raumlinie sich nur durch solche Bestimmtheiten unterscheiden, die in ihrer wechselseitigen Beziehung bestehen, indem, wenn von der Lage der Linie zu allem außer ihr Seienden abgesehen wird, die Bestimmtheit einer jeden lediglich darin besteht, daß sie der anderen entgegengesetzt ist, sind die beiden Richtungen der Zeitlinie durch innere Bestimmtheiten verschieden, ihrer Bedeutung nach entgegengesetzt. Und diesem inneren oder objektiven Gegensatze der beiden Richtungen, in welchen die Reflexion die Zeitlinie durchlaufen kann, steht zwar der Reflektirende insofern gleichgültig gegenüber, als er der einen zu folgen dasselbe Recht und dieselbe Möglichkeit hat wie der anderen, aber die Zeit selbst schlägt die eine von ihnen, die Richtung von der Gegenwart zur Zukunft ein, denn sie führt uns, die wir ihr angehören, von der Gegenwart niemals zu dem Vergangenen zurück, sondern immer dem Zukünftigen zu, wie wir denn auch von dem Vergangenen sagen, es liege *hinter* uns, von dem Zukünftigen, es liege *vor* uns. Die Richtung von der Gegenwart zur Zukunft kann demnach als die natürliche oder objektive Richtung im Durchlaufen der Zeit durch das reflektirende Denken bezeichnet werden. Es fragt sich nun, ob diese Natur der Zeitlinie sich in der Ich-Reihe wiederfindet, und, wenn diese Frage zu bejahen sein sollte, welches die natürliche Richtung der Ich-Reihe ist, welche wir also in der Ausführung des Gedankens, daß die Ich-Reihe das zeitliche Sein des Ich bedeute, als die Richtung von der Gegenwart zur Zukunft aufzufassen haben würden.

Daß die Ich-Reihe wie die Raumlinie und wie die Zeitlinie von der Reflexion in zwei entgegengesetzten Richtungen durchlaufen werden kann, haben wir gesehen. Wir folgen der einen Richtung, wenn wir das Ich zuerst als Subjekt bestimmen, dann hinzufügen,

daß es auch Objekt sein müsse und, um dieser Nothwendigkeit gerecht zu werden, ein Subjekt setzen, für welches es Objekt sei; wenn wir dann weiter auch von diesem Subjekte fordern, daß es auch Objekt sei, und es demgemäß wiederum auf ein Subjekt beziehen, welches ebenfalls auch Objekt sein muß, und so fort. Der anderen Richtung folgen wir, wenn wir mit dem Ich als einem bereits Objekt Seienden beginnen, demselben dann auch die Bedeutung eines Subjektes geben, indem wir ein Objekt, in Beziehung auf welches es Subjekt sei, hinzufügen, darauf auch das neue Objekt zum Subjekte werden lassen, dann ebenso mit dem Objekte für dieses Subjekt verfahren, und so fort. Konstruiren wir also die Reihe von dem ersten Punkte aus nach der ersten Richtung hin, so lassen wir das Ich immer wieder aus einem Subjekte zu einem Objekte werden, wir lassen m. a. W. es, das bloß Seiende, zum auch Gedachten oder Vorgestellten werden, dann das in seiner Bestimmtheit, Vorgestelltes zu sein, bloß Seiende wiederum zum auch Vorgestellten u. s. w. Konstruiren wir die Reihe von demselben Punkte aus nach der anderen Richtung hin, so lassen wir das Ich immer wieder aus einem Objekte zu einem Subjekte, d. i. aus einem zunächst bloß Gedachten oder Vorgestellten zu einem auch Vorstellenden oder Denkenden, also zu einem auch Seienden werden. Diese beiden Richtungen, die Richtung vom bloßen wirklichen Sein zum Sein und auch Vorgestellt-sein, und die entgegengesetzte vom bloßen Vorgestellt-sein zum Vorgestellt-sein und auch wirklichen Sein, sind nicht bloß, wie diejenigen der Raumlinie, in Beziehung aufeinander, sondern, wie die der Zeitlinie, innerlich und objektiv verschieden. Sie können nicht in der Weise miteinander vertauscht werden, daß man die Richtung, die man zuerst als vom bloßen Sein zum auch Vorgestellt-sein gehende betrachtet hat, hernach als vom bloßen Vorgestellt-sein zum auch Sein gehende betrachten kann. Wir werden ferner nicht zögern, von der einen dieser beiden Richtungen zu sagen, daß sie von der Ich-Reihe selbst eingeschlagen werde, daß sie also die natürliche oder objektive sei, nämlich von derjenigen, welche vom bloßen Sein zum auch Vorgestellt-sein geht, welcher folgend wir also zusehen, wie das Ich, welches vorstellendes Subjekt ist, sich selbst vorgestelltes Objekt werde, und mit der Be-

stimmung, sein eigenes Objekt zu sein, wieder Objekt u. s. w., oder wie das Ich sich des Bewußtseins, welches es hat, bewußt wird und dann sich seines neuen Bewußtseins bemächtigt u. s. w. Denn wenn wir ein wirklich Seiendes, welches auch vorgestellt werde, denken, so ist uns dessen Sein das Erste und sein Vorgestellt-sein, durch welches sein Sein nachgebildet wird, das Zweite, oder wenn wir einem Wesen ein Bewußtsein seines Bewußtseins zuschreiben, so gilt uns das Bewußtsein, welches den Inhalt bildet, für die Bedingung desjenigen, dessen Inhalt es ist. Wenn wir daher die Ich-Reihe mit dem zeitlichen Sein des Ich identifiziren wollen, so müssen wir die Richtung derselben, in welcher das vorstellende oder seiende Ich zum auch vorgestellten wird, als die von der Gegenwart zur Zukunft führende betrachten.

Die Zeitlinie erfüllt demnach, auch abgesehen davon, daß nur sie es möglich macht, die Unendlichkeit des Selbstbewußtseins mit seiner Untheilbarkeit und Einfachheit zu vereinbaren, eine an die Form des Selbstbewußtseins zu stellende Bedingung, welche die Raumlinie nicht erfüllt.

Ziehen wir nunmehr das Ergebniß unserer Erwägungen.

In jedem Augenblicke seines Daseins ist das Bewußtsein Subjekt und Objekt in Beziehung auf sich selbst. Es ist Objekt als das von einem beliebigen früheren Zeitpunkte an oder auch als das von Ewigkeit her gewesene, geht aber in die Relation zum Subjekte nur insoweit ein, als es dem Augenblicke der Gegenwart angehört. Subjekt ist es als das fernerhin bis zu einem beliebigen Zeitpunkte oder auch als das bis in Ewigkeit sein werdende, geht aber wiederum in die Relation zum Objekte nur insoweit ein, als es dem Augenblicke der Gegenwart angehört. In dem jedesmaligen Augenblicke der Gegenwart hat also das Bewußtsein, soweit es demselben angehört, genau sich selbst zum Inhalte; das Ich weiß in jedem Augenblicke seines Daseins von sich selbst, und zwar sind das Gewußte, soweit es wirklich Gewußtes ist, und das Wissende, soweit es wirklich Wissendes ist, genau dasselbe, das Ich des betreffenden Augenblickes, nur daß das gewußte Ich aufzufassen ist als das im Endpunkte seines bisherigen, und das wissende als das im Anfangspunkte seines zukünftigen Daseins stehende. Das Sub-

jekt fällt vollständig mit dem Objekte zusammen, wenn Subjekt und Objekt von den Gliedern der durch diese Worte bezeichneten Relation nur dasjenige genannt werden soll, was wirklich in die Relation eingeht, derselben unmittelbar angehört. Wenn dagegen die Glieder der Relation so heißen sollen, sofern jedes von ihnen Bewußtsein und nicht bloß Bewußtseinselement ist, also nicht bloß einen Zeitpunkt sondern einen Zeittheil einnimmt, so sind das Subjekt und das Objekt stets getrennt und berühren sich nur.

Von den drei Widersprüchen, welche Herbart im Begriffe des Ich gefunden zu haben meinte, sind hiermit zwei als bloß scheinbare nachgewiesen. Die unendliche Reihe, auf welche allerdings die Zergliederung des Ich-Begriffes führt, widerspricht demselben weder, inwiefern er seinen Gegenstand als Identität des Subjektes und des Objektes, noch inwiefern er ihn als einfaches und untheilbares Wesen bestimmt. Es bliebe somit noch der dritte Widerspruch, welcher darin bestehen sollte, daß die Reihe unendlich ist. Allein Herbart hat nirgendwo nachgewiesen, daß der Begriff des Unendlichen sich widerspreche, und so genügt es, diese Behauptung als eine unbegründete Meinung abzulehnen.

Es könnte gegen unsere Lösung des Ich-Problems der Einwand erhoben werden, daß, wenn die Dauer ein ebenso nothwendiges Attribut des Selbstbewußtseins bilde wie die Ausdehnung ein solches der Materie, wenn also das, was vom Bewußtsein einen untheilbaren Zeitpunkt einnehme, kein Bewußtsein mehr sei, sowie das, was von der Materie einen geometrischen Punkt fülle, selbst nicht mehr Materie sei, — daß dann auch die Identität von Subjekt und Objekt, die in jedem untheilbaren Momente angetroffen werden könne, nicht das sei, was sie sein solle, nämlich Selbstbewußtsein oder Ich. In der That genügt kein untheilbarer Zeitpunkt für die Wirklichkeit des Ich oder Selbstbewußtseins. Das Ich ist nur wirklich, indem es dauert. Von dem Ich, welches einen untheilbaren Augenblick einnehme, zu sprechen, ist dieselbe Ungenauigkeit, die dem übrigens nicht ungebräuchlichen Ausdrucke Materieller Punkt anhaftet. Aber die jedesmalige untheilbare Gegenwart in dem Dasein des Ich enthält etwas, was sich zum Ich verhält wie der Zeitpunkt zum Zeittheile oder wie der materielle Punkt zum aus-

gedehnten Stück Materie. Und eben deshalb ist das wirkliche, das dauernde Ich Identität des Subjektes und des Objektes, weil jeder Augenblick seines Daseins das erzeugende Element dieser Identität enthält, gleichwie ein Raumtheil dadurch von Materie erfüllt ist, daß jeder Punkt desselben es von dem Elemente der Materie ist.

Sollten Sie eine Schwierigkeit in dem Gedanken finden, daß zum Sein, und selbst zum unvollendeten, bruchstückartigen Sein des Ich kein untheilbarer Augenblick genüge, sondern ein wirklicher, wenn auch noch so kurzer Zeitabschnitt erforderlich sei, so mache ich zunächst darauf aufmerksam, daß dieser Gedanke kein unserer Auflösung des Ich-Problems eigenthümlicher ist. Er folgt aus jedem Begriffe des Ich, der in seinen Inhalt das Sein in der Zeit aufgenommen hat. Denn jedes überhaupt in der Zeit seiende Ding bedarf der Dauer, hat also in keinem untheilbaren Augenblicke wirkliches Sein. Jeder wird zugeben, daß ein Ding, welches in demselben Augenblicke, in welchem es aus dem Nichts in das Dasein auftauchte, wieder in das Nichts zurücksänke, gar nicht wäre oder gewesen wäre. In einem untheilbaren Augenblicke kommt dem Dinge, welches denselben durchläuft, weder vollendetes Sein noch ein Bruchstück des Seins zu, sondern nur das selbst noch nicht als Sein zu bezeichnende Element des Seins, welches sich zum Sein verhält wie der Zeitpunkt zum Zeitabschnitte; oder, was dasselbe ist, nicht das Ding ist in dem untheilbaren Augenblicke, sondern das Element, durch dessen Dauer das Ding erzeugt wird. Was sodann die Schwierigkeit an und für sich betrifft, so scheint mir dieselbe aus einem falschen Schlusse zu entspringen, aus dem Schlusse nämlich, daß ein Ding, welches in keinem untheilbaren Augenblicke sei, niemals sei, da jeder Zeitabschnitt, für welchen man ihm das Sein zuschriebe, aus Zeitpunkten bestehe. Dieser Schluß betrachtet gleich dem verwandten, durch welchen Zeno einen Widerspruch im Begriffe der Bewegung nachgewiesen haben wollte, daß nämlich der fliegende Pfeil ruhe, da er in jedem untheilbaren Zeitpunkte sich nicht bewege, also ruhe, die Zeitpunkte als etwas in ihrer Isolirung Wirkliches, während sie doch nur als Uebergänge von einem Zeitabschnitte zu einem anderen gedacht werden können, und die Zeit als eine Reihe von Zeitpunkten, während doch zwei Zeitpunkte,

gleich zwei Raumpunkten, nothwendig durch eine endliche Entfernung, in der unendlich viele Punkte bezeichnet werden können, von einander getrennt sind, eine Aneinanderreihung von Punkten also ein sich widersprechender Gedanke ist. Man kann nicht die Anschauung der Zeitlinie oder der Raumlinie aus der Anschauung des bloßen Punktes erzeugen, vielmehr hat man eine Anschauung des Punktes nur dadurch, daß man eine solche der Linie hat. In der Anschauung der Linie findet man durch Analyse als letztes Element den Punkt, aber nicht in der Weise, daß man den Punkt im anschaulichen Bewußtsein oder in einem auf Anschauung sich gründenden Begriffe festhalten könnte, während man die Linie aus demselben beseitigte, und daß man dann aus solcher isolirten Anschauung des Punktes die Anschauung der Linie wieder erzeugen und sich so dasjenige, in dessen Besitz man sich früher vorfand, aus eigener Kraft erwerben könnte. Könnten wir überhaupt die Anschauung der Zeit oder des Raumes durch begriffliches Denken über ein zunächst nicht als Zeitliches bezw. Räumliches Gedachtes konstruiren, so doch nicht in der Weise, daß das erste Erzeugniß der Konstruktion die Anschauung des bloßen Punktes wäre und diese dann zur Anschauung der Linie erweitert würde, denn die Anschauung des Punktes kann man gar nicht anders haben als in derjenigen der Linie. Aber Anschauung läßt sich überhaupt nicht durch begriffliches Denken konstruiren, wenn wir auch die anschauliche Form eines Gedachten als demselben nothwendig, so die Zeitform als nothwendig für die Identität von Subjekt und Objekt, durch begriffliches Denken zu erkennen vermögen. Wir sind eben, nach einem Ausdrucke Lotzes, nicht im Stande anzugeben, wie die Zeit und der Raum gemacht wird, und können sie nicht nachmachen.

Obwohl es sich ohne Weiteres aus dem Bisherigen ergiebt, verdient doch besonders hervorgehoben zu werden, daß, da die Ich-Reihe ohne Anfang und ohne Ende ist, auch die Dauer jedes Ich so gedacht werden muß. In dem Zeitpunkte, in welchem ein Ich anfinge zu sein, würde seinem Bewußtsein das Objekt fehlen, da dieses nur es selbst als das mit seiner Dauer diesen Zeitpunkt

erreichende sein könnte, und in dem Endpunkte seines Daseins würde das Bewußtsein fehlen, dessen Objekt es wäre. In jenem Punkte wüßte es, ohne zu sein, in diesem wäre es, ohne zu wissen. Das Ich-sein ist so ein anfangsloses und endloses stets vollendetes Ich-werden.

Sodann möchte noch anzumerken sein, daß die Zeit nicht als eine selbständige, für sich bestehende Wesenheit, in welche das Ich hineingesetzt wäre, zu betrachten ist. Daß das Ich in der Zeit ist, heißt nichts Anderes, als daß es dauert, und seine Dauer ist nichts Anderes als die Form seines Daseins, welche es sich selbst dadurch giebt, daß es sich wahrnimmt. Es dauert über einen Zeitpunkt, den es erreicht hat, hinaus dadurch, daß es sich in demselben wahrnimmt, denn während das wahrgenommene Ich das in den betreffenden Zeitpunkt eintretende ist, ist das wahrnehmende das aus demselben austretende.

Die Erwägung, wie sich überhaupt das zeitliche Sein eines Dinges denken lasse, kann unsere Lösung des Ich-Problems zu bestätigen dienen. Das zeitliche Sein oder die Dauer eines Dinges bedeutet nicht, wie z. B. die Möglichkeit oder die Wirklichkeit oder die Nothwendigkeit einen Gedanken, mit welchem wir die Vorstellung, deren Inhalt durch alle uns bekannten, dem Dinge wirklich zukommenden Bestimmtheiten gebildet wird, begleiten, sondern muß als ein wirkliches Verhalten des Dinges gedacht werden, als ein Vorgang, dessen Träger das Ding ist, näher als eine Thätigkeit, durch welche das Ding sein Dasein fortsetzt. Nur dadurch, daß wir eine solche Thätigkeit in das Ding hineinlegen, können wir seine Vorstellung mit derjenigen der Zeit in Zusammenhang bringen. Versuchen wir statt dessen die Dauer als ein thatloses Dahinschwimmen im Strome der Zeit zu denken, so zerreißt uns der Zusammenhang im Dasein des Dinges; jeder Augenblick hätte sein besonderes Ding, dessen dauerloses Dasein vielmehr Nicht-sein wäre. Und mit der Identität in den verschiedenen Abschnitten seines Daseins ginge dem Dinge auch die Ursache seines Daseins für jeden Augenblick desselben verloren. Es gilt zwar für selbstverständlich, daß ebensowenig, wie aus Nichts Etwas, aus Etwas Nichts werden könne, aber die Fortsetzung des Daseins muß doch

eine Ursache haben. „Wenn man", sagt Cartesius mit Recht,[7] „auf die Natur der Dauer seine Aufmerksamkeit richtet, so ist es einleuchtend, daß dieselbe Kraft und Thätigkeit nöthig ist, um irgend ein Ding die einzelnen Augenblicke seiner Dauer hindurch zu erhalten, welche nöthig sein würde, es zu schaffen, wenn es noch nicht existirte, und zu demjenigen, was dem natürlichen Verstande offenbar ist, gehört daher, daß Erhaltung und Schöpfung sich nur beziehungsweise unterscheiden." Wenn es daher, wie allgemein angenommen wird, zur Natur des Realen gehört, daß kein Theilchen desselben in Nichts verschwinden kann, so muß die schöpferisch erhaltende Thätigkeit, welche die Ursache seiner Dauer ist, ihm selbst angehören, muß m. a. W. sein Sein und Dauern in einer ihm eigenen Thätigkeit bestehen. Nähmen wir mit Cartesius an, daß Gott in jedem Augenblicke die Dinge neu schaffe, ohne daß diese selbst etwas zu ihrem Fortbestande thäten, so hätten wir nicht in vielen Zeitabschnitten ein und dasselbe Ding, sondern in jedem Augenblicke ein neues Ding. Wenden wir diese Betrachtung auf das Ich an, so folgt, daß in eben derselben Thätigkeit, durch welche das Ich Ich ist, in der seine Ichheit ausmachenden Thätigkeit, auch seine Identität in den verschiedenen Zeiten seines Daseins und die Ursache seiner Dauer besteht. Die Thätigkeit aber, durch welche das Ich seine Ichheit besitzt, ist die Selbstwahrnehmung. Diese muß mithin, wie wir es zuvor auf anderem Wege gefunden haben, mit seinem zeitlichen Dasein zusammenfallen.

Der zunächst dem Begriffe des Ich anhaftende Schein eines Widerspruches ist beseitigt. Dennoch dürfen wir unsere Erörterung dieses Begriffes noch nicht schließen. Dieselbe bedarf noch einer Ergänzung.

Der Begriff des Ich ist einerlei mit demjenigen des Wahrnehmens. Es ist die Natur des Wahrnehmens, sich selbst zum Inhalte zu haben, und als sich selbst zum Inhalte Habendes ist es das, was wir Ich nennen. Zur Natur des Wahrnehmens gehört es aber auch, daß es sich zum Inhalte nicht genügt, sondern immer Wahrnehmen auch von etwas Anderem, sei es von Verhaltungs-

weisen des Ich, sei es von äußeren Dingen, sein muß. Wir dürfen mithin das Wahrnehmen weder inwiefern es sich zum Inhalte hat noch inwiefern es sich Inhalt ist, weder inwiefern es Subjekt noch inwiefern es Objekt in Beziehung auf sich selbst ist, als ein im Uebrigen leeres Wahrnehmen setzen. Das sich selbst zum Inhalte habende Wahrnehmen ist vielmehr in beiden Bedeutungen, sowohl inwiefern es Subjekt als auch inwiefern es Objekt ist, auf ein von ihm Verschiedenes, z. B. auf eine Farbe, gerichtet. Spalten wir m. a. W. in Gedanken das sich selbst zum Inhalte habende Wahrnehmen in das wahrnehmende und das wahrgenommene, so ist weder das wahrnehmende noch das wahrgenommene für sich betrachtet leer, sondern beide haben einen nicht wieder in Wahrnehmen bestehenden Inhalt, und zwar, sofern wir von dem Wahrnehmen oder Ich reden, wie es in einem untheilbaren Augenblicke ist, denselben Inhalt, etwa eine Farbe. Wenn wir demnach das sich selbst zum Inhalte habende Wahrnehmen vollständig, obwohl ganz allgemein, denken, so ist es nicht reines, lediglich sich selbst wahrnehmendes, sondern bestimmtes, etwas von ihm selbst Verschiedenes wahrnehmendes Ich, und das Ich nimmt sich nicht bloß als sich selbst, sondern auch als Anderes wahrnehmendes wahr.

Indem wir erkannt haben, wie das Ich sich seiner selbst bewußt sein könne, haben wir demnach auch erkannt, wie es sich aller seiner auf seine eigenen Verhaltungsweisen und auf Dinge außer ihm gerichteten Wahrnehmungen bewußt sein könne. Die Behauptung, daß das Ich sich aller seiner Wahrnehmungen bewußt sei, führt wieder auf eine unendliche Reihe. Denn bin ich mir des Wahrnehmens, z. B. einer Farbe, bewußt, so ist dieses Bewußtsein selbst ein Wahrnehmen, es folgt daher, daß ich mir auch des Bewußtseins, welches ich von meinem Wahrnehmen einer Farbe habe, bewußt bin, und wiederum dieses Bewußtseins, und so fort. Nach dem eben Dargelegten werden wir zur Beschreibung dieser Reihe hinzufügen, erstens, daß auch das Bewußtsein, dessen Inhalt das Wahrnehmen eines von ihm selbst Verschiedenen ist, für sich, abgesehen von seiner Beziehung auf diesen Inhalt, Wahrnehmen eines von ihm selbst Verschiedenen ist, und daß dasselbe von dem Bewußtsein dieses Bewußtseins gilt, und so fort; zweitens, daß die

Reihe nicht bloß in progressiver, sondern auch in regressiver Richtung unendlich ist, indem das Wahrnehmen der Farbe nicht bloß Inhalt eines Wahrnehmens ist, sondern auch selbst wieder zum Inhalte ein Wahrnehmen, und zwar ein ebenfalls auf ein vom Wahrnehmen Verschiedenes gerichtetes, hat und so fort. Wir werden sodann die Glieder dieser Reihe sich zeitlich aufeinander folgen lassen, indem wir ein jedes dem sich durch einen Zeitabschnitt von beliebiger Länge hindurch sich erstreckenden Wahrnehmen gleichsetzen. Wir werden ferner von jedem untheilbaren Augenblicke sagen, daß das in denselben fallende auf ein von ihm selbst Verschiedenes gerichtete Wahrnehmen dazu noch sich selbst zum Inhalte habe, und daß zwischen ihm als dem sich zum Inhalte habenden und ihm als dem sich Inhalt seienden nur ein Unterschied der Beziehung bestehe, indem es das eine sei, inwiefern es in den betreffenden Zeitpunkt eintrete, das andere, inwiefern es denselben verlasse, oder das eine, inwiefern es das Ende des vergangenen, das andere, inwiefern es der Anfang des künftigen Wahrnehmens sei. Endlich werden wir sagen, daß die so gedachte unendliche Reihe keine andere als die aus dem Ich-Begriffe entspringende sei, denn das auf Anderes gerichtete, dabei aber sich selbst zum Inhalte habende Wahrnehmen eines untheilbaren Augenblickes ist das Ich dieses Augenblickes in der ihm in demselben eigenen Bestimmtheit, das, mit Kant zu reden, empirische, jedoch das reine einschließende Ich dieses Augenblickes.

Schließlich will ich noch mit Einem Worte darauf hinweisen, daß die Voraussetzung, auf welche wir die eben vorgenommene Ergänzung unseres Ich-Begriffes gegründet haben, die Voraussetzung, daß alles Wahrnehmen eines von ihm selbst verschiedenen Inhaltes bedürfe, daß also das Ich nicht bloß sich selbst, sondern auch Anderes, mindestens ihm inhärirende Accidentien, wahrnehme und so nicht reines, sondern bestimmtes (empirisches) Ich sei, — daß diese Voraussetzung sich aus dem Begriffe des Ich, wie wir ihn zuvor festgestellt hatten, beweisen läßt. Zur Dauer nämlich, die wir als nothwendiges Attribut des Ich erkannt haben, ist Veränderung erforderlich. Wenn im Ich keinerlei Veränderung stattfände, so könnte kein Abschnitt seines Daseins von den anderen unterschieden werden, könnte also sein Dasein keine Abschnitte haben.

Inwiefern es aber sich selbst als Ich überhaupt wahrnimmt, ist das Ich keiner Veränderung fähig, es muß also noch etwas Anderes als seine Ichheit wahrnehmen.

Anmerkungen.

[1]) Kritik d. r. V. § 24.

[2]) Schopenhauer, Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, 3. Aufl., § 41.

[3]) Daselbst, § 42.

[4]) Herbart, Werke, Bd. V, S. 274 ff. — Auf denselben Gegenstand beziehen sich Bd. III, S. 36 f., und Bd. IV, S. 304 f. — Vor Herbart war Reinhold der Erkenntniß des Ich-Problems nahe gekommen. „Unter dem Ich", heißt es in dessen ‚Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens' § 40, „wird das vorstellende Subjekt, inwiefern es Objekt des Bewußtseins ist, verstanden. Wie ist diese Identität bei dem Unterschiede zwischen Objekt und Subjekt, der dem Bewußtsein wesentlich ist, in einem und ebendemselben Bewußtsein möglich?" Durch eine übrigens unbrauchbare Beantwortung dieser Frage glaubte Reinhold „die Grundlinien zur eigentlichen Entstehungsgeschichte der wichtigen Vorstellung des Ichs angegeben zu haben". — Fichte hat sich gegen Herbarts Behauptung, daß der Ich-Begriff auf eine unendliche Reihe führe, erklärt. Es würde sich, meinte er (Nachgelassene Schriften, Werke XI, S. 395), nur dann so verhalten, wenn das Ich nichts mehr als seine Form wäre, wenn ihm also der reale Kern des Wollens fehlte.

[5]) Spinoza, Ethik, P. II, pr. XXI, schol.

[6]) Das zuerst von Herbart aufgezeigte Ich-Problem ist in neuerer Zeit u. A. geleugnet worden von Schuppe und von Brentano.

Schuppe meint, die unendliche Reihe entstehe nur dadurch, daß man das Ich als Subjekt und das Ich als Objekt wie selbständige Dinge denke, welche, jedes für sich in den Bewußtseinsinhalt aufgenommen und wohl unterschieden, hinterdrein identifizirt werden sollen. Etwas Räthselhaftes findet auch er in der Identität von Subjekt und Objekt; er nennt das Bewußtsein das größte, das einzige Wunder, dessen Art es nun einmal sei, daß es Momente in sich zeige, welche sich durchaus gegenseitig fordern und ihrem Begriffe nach einschließen. Diese wunderbare Natur des Bewußtseins aber müsse einfach anerkannt werden. Ein Widerspruch könne in derselben nur von dem Standpunkte aus gefunden werden, welcher das Bewußtsein prinzipiell nicht als Urthatsache, als Fundament und Ausgangspunkt anerkenne, sondern von den Erfahrungen an den äußeren Dingen ausgehe

und diesen Maßstab dann an die unbegreifliche Erscheinung des Bewußtseins anlege, um sie natürlich unbegriffen zu lassen. (Schuppe: Bergmanns „Reine Logik“ und die „Erkenntnißtheoretische Logik“ mit ihrem angeblichen Idealismus. Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philos. III, 4. — Meine Erwiderung hierauf in dem Aufsatz: Idealistische Differenzen. Daselbst IV, 2. — Für Schuppes Ansicht ist später Rudolph Richter eingetreten in der Inaugural-Dissertation: Das Herbartsche und Bergmannsche Problem des Bewußtseins. Greifswald 1883.)

Brentano (Psychologie, Bd. I, Buch 2, Kap. 2, §§ 7—10) sucht, den Begriff des Ich bei Seite lassend, die Behauptung zu widerlegen, daß aus der Annahme, alle psychologischen Phänomene seien bewußt, eine „unendliche Verwickelung des Seelenzustandes“ folge. Er erörtert zuerst im Sinne der zu widerlegenden Behauptung das psychische Phänomen des Hörens. Wenn kein psychisches Phänomen ohne ein darauf bezügliches Bewußtsein möglich sei, so scheine zu folgen, daß man mit der Vorstellung eines Tones zugleich eine Vorstellung von der Vorstellung des Tones, d. i. vom Hören, habe, und wieder eine Vorstellung von der Vorstellung vom Hören u. s. f., daß also beim einfachsten Akte des Hörens eine unendliche Menge von Seelenthätigkeiten anzunehmen sei. Und auch das scheine einleuchtend, daß in jeder neuen Vorstellung das Objekt der ersten, der Ton, wieder mit vorgestellt werde, daß also die einzelnen Glieder der unendlichen Reihe von Vorstellungen selbst mehr und mehr und ins Unendliche sich verwickeln. Brentano untersucht sodann, ob man mittelst der Annahme, welche Hören und Gehörtes für ein und dasselbe Phänomen erkläre, indem sie das Hören auf sich selbst als sein Objekt gerichtet denke, der Folgerung einer unendlichen Verwickelung entgehen könne. Das Ergebniß lautet, daß diese Annahme weder richtig sei, noch, wenn sie richtig wäre, die Schwierigkeit in ihrem ganzen Umfange zu beseitigen vermöchte. Sie sei nicht richtig, denn die innere Wahrnehmung zeige mit unmittelbarer Evidenz, daß das Hören einen von ihm selbst verschiedenen Inhalt habe, der im Gegensatze zu ihm an keiner der Eigenthümlichkeiten der psychischen Phänomene partizipire. Und sie würde die Schwierigkeit nicht in ihrem ganzen Umfange zu beseitigen vermögen, weil, wenn auch das Hören nichts Anderes als sich selbst zum Inhalte hätte, doch Niemand bezüglich anderer psychischer Akte, z. B. der Erinnerung eines früheren oder der Erwartung eines späteren Hörens, das Gleiche annehmen könnte, ohne sich einer handgreiflichen Absurdität schuldig zu machen. Hiernach hat Brentano gegen die Identifizirung des Bewußtseins mit seinem Inhalte nur das Eine einzuwenden, daß dieselbe sich den Thatsachen gegenüber nicht allgemein durchführen lasse, indem z. B. der Ton sich von dem Hören, das Hören, dessen man sich erinnere, von der Erinnerung offenbar unterscheide. Daß gerade der Versuch, das Bewußtsein mit seinem Inhalte zu identifiziren, auf die unendliche Reihe führt, welche er beseitigen will, indem z. B. das Hören seiner selbst auch Hören des

Hörens seiner selbst und Hören dieses Hörens u. s. f. sein würde, ist ihm entgangen. Wenn man, meint er, annehmen dürfte, daß das Bewußtsein mit seinem Inhalte identisch sei, so würde die durch den Nachweis der unendlichen Reihe bereitete Schwierigkeit verschwinden, während sie doch gerade durch diese Annahme herbeigeführt wird. Es ließ sich hiernach voraussehen, welchen Weg er selbst zur Beseitigung der Schwierigkeit einschlagen werde. Wenn nämlich die Thatsachen verbieten, den ersten, noch nicht verwickelten Bewußtseinsinhalt mit dem Bewußtsein, dessen Inhalt er ist, z. B. den gehörten Ton mit dem Hören, zu identifiziren, so verbieten sie doch nicht das Gleiche bezüglich des Bewußtseins, welches jenen von ihm selbst verschiedenen Inhalt hat, und des Bewußtseins von diesem Bewußtsein, z. B. des Hörens und des Bewußtseins vom Hören. Und diese von den Thatsachen gestattete Identifizirung genügt zur Beseitigung der Schwierigkeit, wenn, wie Brentano meint, die Reihe der Bewußtseinsthätigkeiten, statt sich, wie es zuerst schien, ins Unendliche zu erstrecken, ein Endglied verlangt, welches in einem mit seinem Inhalte identischen Bewußtsein besteht. Der Unterschied zwischen dieser Lösung und der als unzulässig befundenen würde nur darin bestehen, daß sie die unendlich scheinende Reihe auf zwei Glieder reduzirte, z. B. den Ton und das zugleich Bewußtsein von sich selbst seiende Hören, während die andere mit Einem Gliede, dem mit dem Hören identischen Tone, auszukommen meinte. In der That schlägt Brentano diesen Weg ein. Man müsse, sagt er, eine eigenthümliche Verwebung des Bewußtseins, welches, wie das Hören, einen von ihm selbst verschiedenen Inhalt hat, mit dem Bewußtsein dieses Bewußtseins und eine Zugehörigkeit beider zu ein und demselben psychischen Akte annehmen. Der Objekte des Vorstellens (oder des Bewußtseins) seien freilich immer zwei, z. B. der gehörte Ton und das Hören, aber das Vorstellen (Bewußtsein) dieser beiden Objekte sei nur Ein psychischer Akt. „Die Vorstellung des Tones und die Vorstellung von der Vorstellung des Tones bilden nicht mehr als ein einziges psychisches Phänomen, das wir nur, indem wir es in seiner Beziehung auf zwei verschiedene Objekte, deren eines ein physisches und deren anderes ein psychisches Phänomen ist, betrachten, begrifflich in zwei Vorstellungen zergliederten. In demselben psychischen Phänomen, in welchem der Ton vorgestellt wird, erfassen wir zugleich das psychische Phänomen selbst, und zwar nach seiner doppelten Eigenthümlichkeit, insofern es als Inhalt den Ton in sich hat, und insofern es zugleich sich selbst als Inhalt gegenwärtig ist..... Dem Tone erscheint das Hören im eigentlichsten Sinne zugewandt, und indem es dieses ist, scheint es sich selbst nebenbei und als Zugabe mit zu erfassen." Das Bewußtsein von der Vorstellung des Tones, heißt es weiter, falle mit dem Bewußtsein von diesem Bewußtsein zusammen. „Ist ja das Bewußtsein, welches die Vorstellung des Tones begleitet, ein Bewußtsein, nicht sowohl von dieser Vorstellung als von dem ganzen psychischen Akte, worin der Ton vorgestellt wird, und in welchem es selber mitgegeben ist.

Der psychische Akt des Hörens wird, abgesehen davon, daß er das physische Phänomen des Tones vorstellt, zugleich seiner Totalität nach für sich selbst Gegenstand und Inhalt." „Weit entfernt, daß mit mehr und mehr sich verwickelnden Gliedern eine unendliche Reihe von Vorstellungen zugleich in uns aufgenommen werden müßte, zeigt es sich vielmehr, daß schon mit dem zweiten Gliede die Reihe sich abschließt." Brentano erblickt demnach in dem Gedanken, der das Problem bildet, dem Gedanken, daß das Bewußtsein identisch sei mit dem Bewußtsein, dessen Inhalt es bilde, die Lösung des Problems. Das ist ja gerade die Frage, wie das Bewußtsein sich selbst zum Inhalte haben könne. Eben die Forderung, das Bewußtsein mit seinem Inhalte zu identifiziren, nöthigt, die unendliche Reihe zu denken, indem das Bewußtsein, das sich selbst zum Inhalte hat, auch zum Inhalte haben muß sich, das sich zum Inhalte habende, und so fort. Brentano bestreitet diese Nöthigung, indem er, die unendliche Reihe zu vermeiden, die Anweisung giebt, man solle sich nicht auf dieselbe einlassen.

7) Cartesius, Meditationes III.

Zwölfte Vorlesung.

Das Sein und die innere Wahrnehmung.

Nachdem die psychologischen Schwierigkeiten, welche sich uns in den Weg gestellt hatten, beseitigt sind, nehmen wir unsere Kritik des wahrnehmenden Bewußtseins hinsichtlich seines Anspruches, Seiendes zum Gegenstande zu haben, wieder auf.

Der äußeren Wahrnehmung konnten wir kein Recht auf jenen Anspruch zugestehen. Die Körper, fanden wir, welche wir wahrnehmen, haben kein wirkliches Dasein; sie sind sammt dem Raume, in welchem sie uns erscheinen, ein bloß Gemeintes. Die Annahme, daß wirklich seiende Dinge unsere äußeren Wahrnehmungen verursachen und den Zusammenhang sowie den Wechsel derselben bestimmen, ist allerdings wohlbegründet, aber diesen Dingen darf keine der an den Körpern wahrgenommenen Bestimmtheiten, weder eine primäre noch eine sekundäre, zugeschrieben werden; sie sind auch nicht ein unter der Hülle der Erscheinung verborgener realer Kern; sie werden selbst in keiner Weise wahrgenommen, das Wahrnehmen erfaßt sie weder inwiefern es Empfinden, noch inwiefern es Anschauen, noch inwiefern es Denken ist; die äußeren Wahrnehmungen können uns für sich allein zu keinerlei positiver Erkenntniß über dieselben verhelfen.

Nun ist durch bloßes begriffliches Denken etwas zu erkennen unmöglich. Alle Erkenntniß, wenn es überhaupt solche giebt, muß sich auf Wahrnehmung gründen. Ein bloßes begriffliches Denken giebt es überhaupt nicht. Das begriffliche Denken ist ein Bearbeiten des Wahrgenommenen und kann ohne diesen Stoff so wenig vollzogen werden wie irgend ein anderes Bearbeiten ohne den seinigen. Es giebt keine leeren Begriffe und Urtheile, und gäbe es deren, so

wären dieselben keine Erkenntnisse. Ihren Inhalt aber können die Begriffe und Urtheile nur aus der Wahrnehmung empfangen. Die Hoffnung, zu einer Erkenntniß des Seienden zu gelangen, somit zu einer Erkenntniß überhaupt (denn da die Wahrheit eines Gedankens darin besteht, daß das Gedachte *ist*, so hat alle wirkliche Erkenntniß Seiendes zum Gegenstande), — diese Hoffnung kann sich demnach nur noch an die *innere* Wahrnehmung halten. Nur wenn das innerlich Wahrgenommene wirklich *ist* oder so aus wirklich Seiendem und bloß zu sein Scheinendem zusammengesetzt ist, daß wir das Eine von dem Anderen zu scheiden vermögen, ist überhaupt Erkenntniß möglich. Sie dürfen hieraus nicht folgern, daß im günstigsten Falle nur der Gegenstand der inneren Wahrnehmung, das eigene Ich, erkennbar sei. Wenn uns die innere Wahrnehmung überhaupt Erkenntniß gewährt, so auch eine solche, welche sich auf alles Seiende erstreckt. Denn hat das innerlich Wahrgenommene wirkliches Sein, so wird sich die Frage beantworten lassen, worin das Sein überhaupt bestehe, also auch das Sein oder die Dingheit derjenigen Dinge, welche die Ursachen unserer äußeren Wahrnehmungen sind. Und auch dafür, daß es solche Dinge giebt, mag die Erkenntniß des eigenen Ich neue zwingende Gründe an die Hand geben. Ferner wird sich aus der Vorstellung des eigenen Ich ein Begriff gewinnen lassen, der alle Wesen unter sich faßt, welche wie wir in der besonderen Weise Ich sind, daß sie sich als das eine und bleibende Ich von der Vielheit und dem Wechsel ihrer Accidentien zu unterscheiden vermögen, — alle vernunftbegabten Wesen. Endlich darf auch die Möglichkeit, auf Grund der Verbindung der Erkenntniß des psychischen Seins mit der Wahrnehmung der körperlichen Erscheinungen etwas über die besondere Natur der untervernünftigen Wesen und ihren Zusammenhang in Erfahrung zu bringen, wenigstens nicht von vornherein in Abrede gestellt werden.

Aus der Erwägung, daß es überhaupt keine Erkenntniß geben könnte, wenn uns auch die innere Wahrnehmung nur Schein vorführte, können wir sofort die Gewißheit schöpfen, daß es mit der inneren Wahrnehmung eine andere Bewandtniß als mit der äußeren haben muß. Denn wer die Möglichkeit aller Erkenntniß leugnet, der radikale Skeptiker, widerspricht sich selbst, da er ja seiner wenn

auch lediglich negativen Erkenntnißlehre Wahrheit beimißt, mithin sich im Besitze von Erkenntniß glaubt. Selbst wenn der Skeptiker sich auf den Satz beschränkt: es ist zweifelhaft, ob man irgend etwas erkennen könne, hebt er seinen Zweifel selbst auf, denn mindestens gilt ihm doch eben dieses, daß die Möglichkeit der Erkenntniß zweifelhaft sei, für unzweifelhaft.

Wenn allem innerlich Wahrgenommenen das Sein fehlte, so könnten wir nicht einmal den Begriff der Erkenntniß besitzen, also auch nicht nach Erkenntniß begehren und über die Möglichkeit der Erkenntniß berathen. Denn der Begriff des Erkennens und der des Denkens, Vorstellens, Bewußtseins überhaupt ist untrennbar verknüpft mit dem des Seienden, und wie sollten wir wohl zu diesem gelangt sein, wenn wir niemals im Wahrnehmen Sein angetroffen hätten? Wir könnten, wenn wir niemals Sein erblickt hätten, vom Sein und mithin vom Bewußtsein, Vorstellen, Denken, Erkennen ebenso wenig etwas wissen, wie der Blindgeborene von der Farbe. Mit Recht sagt Beneke: „Wäre die Behauptung wahr, daß das Sein in jeder Art für unser Vorstellen durchaus unerreichbar, und daß wir gänzlich auf dieses Letztere beschränkt wären: so ließe sich in keiner Art begreifen, wie wir nur überhaupt von einem Sein, ja (da diese beiden Begriffe Korrelate sind), wie wir selbst nur von einem Vorstellen sprechen könnten. All unser Denken vermag keinen eigenthümlichen Inhalt des Vorstellens zu erzeugen, sondern nur das durch äußere und innere Anschauungen gegebene Material zergliedernd und wieder zusammensetzend zu verarbeiten. Wäre uns also wirklich in keiner Anschauung ein Sein gegeben: so würde für uns der Gegensatz zwischen dem Sein und dem Vorstellen überhaupt nicht existiren können, sondern alle inneren Entwickelungen würden rein subjektiv in uns ablaufen, ohne daß sich für sie irgendwie eine Beziehung auf ein Gegenüberstehendes (Objektives) offenbarte. Daß wir also überhaupt von Objekten, von einem Sein sprechen oder dieselben denken (was doch selbst der entschiedenste Skeptiker thut): das ist ein unwiderleglicher Beweis, daß uns in irgend einem Verhältnisse wenigstens ein Sein oder Objekt erreichbar sein müsse."[1])

Der radikale Skeptizismus, als dessen ersten Vertreter wir

durch Platos Dialog Theätet den Sophisten Protagoras kennen, ist, wie Beneke mit Recht bemerkt, von Kant, freilich in einer von der protagoreischen gänzlich verschiedenen Form, erneuert worden. Die innere Anschauung enthält nach ihm ebenso wenig wie die äußere, da sie wie diese durch Affektion eines Sinnes, des inneren Sinnes, zu Stande kommen soll, an sich Seiendes; sie lehrt uns gleich der äußeren nur, wie wir von den an sich seienden Dingen affizirt werden. Das Denken aber kann uns zu keiner Erkenntniß dessen verhelfen, was uns nicht in der Anschauung gegeben ist. Für Skeptizismus muß diese Lehre, wenn sie auch selbst vielmehr den Skeptizismus zusammen mit dem ihm entgegengesetzten Dogmatismus widerlegt zu haben sich rühmt, so lange gelten, als das Wort Platos[2]) besteht, daß alle Erkenntniß Erkenntniß des Seienden und daß das Nicht-seiende vollkommen unerkennbar sei. Nur das Seiende ist erkennbar, denn das ist der Begriff der Erkenntniß, daß das Erkannte nicht bloß zu sein scheint, sondern ist. Von einer Erkenntniß des zu sein Scheinenden kann nur in dem uneigentlichen Sinne die Rede sein, in welchem damit eigentlich gemeint ist die Erkenntniß von dem Subjekte, dem etwas zu sein scheint, hinsichtlich dessen, was ihm zu sein scheint, oder, was dasselbe ist, die Erkenntniß des Zusammenhanges der Annahme, daß das zu sein Scheinende wirklich sei, mit ihren Folgen. Kant lehrte zwar, daß es für alle Menschen gültige Wahrheiten gebe, während Protagoras mit dem Satze, der Mensch sei das Maß aller Dinge, und für einen jeden sei es so, wie es ihm zu sein scheine, jeder Annahme nur für das Individuum, dem sie angehöre, unbezweifelbare Wahrheit zugestehen wollte; auch theilte Kant, was damit zusammenhängt, das Gebiet des menschlichen Denkens in Wahrheit und Irrthum, während Protagoras die Möglichkeit des Irrthums leugnete. Aber einerseits hat Kant die von ihm behauptete Allgemeingültigkeit der menschlichen Erkenntnisse aus der willkürlichen Voraussetzung, daß die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit, obwohl für die Vernunft zufällig, doch in allen Menschen dieselben seien, gefolgert, und andererseits wird ein Satz dadurch, daß es einer gewissen Klasse von Wesen zufolge ihrer übereinstimmenden Organisation so zu sein scheint, wie er behauptet, noch

keine Erkenntniß. Nur mit der, übrigens von ihm selbst wieder als problematisch hingestellten[3]) Behauptung, daß die Erscheinungen durch an sich seiende Dinge in uns hervorgerufen werden, verläßt Kant den Boden des extremen Skeptizismus. Da aber die an sich seienden Dinge gänzlich unerkennbar sein sollen, so ist diese Abweichung unerheblich. Mit Recht sagt daher Beneke:[4]) „Das allgemeine Resultat der kritischen Philosophie ist der Skeptizismus. Dieser verlangt ja doch nicht das Mindeste mehr, als was ihm die kritische Philosophie zugesteht. Kein Skeptiker hat daran gedacht, die Existenz von Erscheinungen zu bestreiten, sondern lediglich die Uebereinstimmung der Erscheinungen mit den wirklichen Dingen hat man in Zweifel gestellt. Es giebt keine Erkenntniß, wenn es nicht Gegenstände giebt, welche durch dieselbe erkannt werden; Erkenntniß ist nur ein leeres Wort, wenn sie nicht Erkenntniß realer Dinge ist. Indem aber die kritische Philosophie dies leugnet, nicht allein in Hinsicht der äußeren Dinge, sondern auch in Hinsicht Gottes, und selbst in Hinsicht unseres eigenen Geistes, so hat sie den Skeptizismus zu der höchsten Spitze gesteigert, welche derselbe überhaupt zu erreichen im Stande ist. Bezieht sich all unser Wissen lediglich auf Erscheinungen, so ist es ein durch und durch eitles; und wenn also die Philosophie des Descartes mit Zweifeln anfängt und mit Dogmatismus endigt, so sehen wir bei Kant das gerade Gegentheil hiervon: er entwirft dogmatisch eine Theorie der Erkenntniß und endet mit schrankenlosen Zweifeln.“

Wenden wir das allgemein gegen den Skeptizismus Bemerkte auf die Kantische Form desselben an, so ergiebt sich der Einwand, daß, wenn alle Erkenntniß nur zu sein Scheinendes zum Gegenstande hat, dies auch von derjenigen gilt, welche den Inhalt der Kritik der reinen Vernunft bildet, daß dieses Werk also nur das scheinbare, nicht das wirkliche Vermögen der Vernunft prüft, und daß insbesondere das Ergebniß, das an sich Seiende sei unerkennbar, nur in dem Sinne verstanden werden darf, es scheine sich so zu verhalten. Die Kantianer werden hiergegen freilich den Vorwurf des groben Mißverständnisses erheben. Nicht auf bloßen Schein sondern auf Erscheinungen sei nach Kant das menschliche Er-

kenntnißvermögen eingeschränkt; die Erscheinungen aber seien ein Wirkliches, sie seien das eigentlich Daseiende, Existirende, wenn sie auch nicht unabhängig von dem Vorstellen, dessen Objekte sie seien, und außerhalb desselben bestehen. Diese Unterscheidung von Schein und Erscheinung ist indessen ein bloßes Spiel mit Worten, welches bereits viel zu lange geduldet worden ist. Die Objekte unseres Vorstellens sind entweder oder scheinen nur zu sein, eine dritte Möglichkeit giebt es nicht; und wenn sie, wie Kant lehrt, ausnahmslos, mögen sie der inneren oder der äußeren Wahrnehmung angehören, Effekte der Einwirkung seitens ihnen völlig unähnlicher Dinge an sich auf das eigenthümliche menschliche Erkenntnißvermögen sind, wenn wir weder die außer uns seienden Dinge, wie sie an sich selbst sind, noch uns selbst, wie wir an uns selbst sind, zu erkennen vermögen, dann scheinen sie nur zu sein. Daß sie durch Dinge an sich verursacht werden, und daß das Erkenntnißvermögen selbst ihnen ihre Formen giebt und zwar für alle Menschen dieselben Formen, ändert daran nicht das Mindeste. Nur die Dinge an sich sind. Es giebt kein anderes Sein als An-sich-sein; was Kant als Sein definirt, der Zusammenhang mit der Empfindung, ist nicht wirkliches, sondern nur scheinbares Sein, und das scheinbare ist nicht eine zweite Art des Seins neben dem wirklichen.

Daß ferner auch der Kantische Skeptizismus keine Rechenschaft darüber geben kann, woher er denn den Begriff des Seins und sein Korrelat, den des Erkennens oder Vorstellens oder Denkens oder Bewußtseins, habe, wenn niemals eine Berührung zwischen dem Sein und dem menschlichen Wahrnehmen stattfinde, liegt auf der Hand. Begriffe ohne Anschauung seien leer, erklärt Kant selbst. Mindestens der Begriff des Seins (An-sich-seins) muß ihm also für einen leeren Begriff gelten. Und wenn er gleich (worauf wir schon einmal Bezug zu nehmen Veranlassung hatten)[5]) dem Verstande den Besitz leerer Begriffe zuschreibt, so hat er doch keine Anweisung gegeben, zwischen leeren Begriffen und Begriffen von Nichts oder Begriffen, die durch ein bedeutungsloses Wort bezeichnet werden, zu unterscheiden. Neuere Anhänger haben sich mit Vorliebe an die tiefsinnig klingende Bezeichnung des Begriffes des Dinges an

sich als eines Grenzbegriffes[6]) gehalten, aber auch ein Grenzbegriff muß doch seinen Inhalt, falls er einen solchen hat, irgendwo hernehmen, und eine andere Quelle für Begriffsinhalte als die Wahrnehmung ist bis jetzt nicht nachgewiesen.

Die Gründe, welche wir dem Skeptizismus entgegengestellt haben, sind von der Art, daß sie selbst keinen direkten Hinweis auf das Gebiet, in welchem das Wahrgenommene sich mit dem Seienden deckt, enthalten. Nur daß es überhaupt ein solches Gebiet geben müsse, machen sie gewiß. Wenn wir nun, nachdem wir das äußerlich Wahrgenommene als bloßen Schein erkannt haben, in dem innerlich Wahrgenommenen nach demselben suchen, so kann dies nur in der Voraussetzung geschehen, daß das Sein in einer Art des Perzipirt-seins bestehen kann. Denn das hat nach unseren bisherigen Untersuchungen das innerlich Wahrgenommene unzweifelhaft mit dem äußerlich Wahrgenommenen gemein, daß das Perzipirt-sein wesentlich zu ihm gehört. Das Ich als solches ist seinem Begriffe nach Objekt seines eigenen Bewußtseins. Nehmen Sie dem Ich das Bewußtsein, welches es von sich selbst hat, so hört es auf, Ich zu sein, und verschwindet in nichts. Alle Bestimmtheiten aber, die das Ich von sich wahrnimmt, sowohl die leiblich lokalisirten als auch die nicht lokalisirten, die Empfindungen und die Gefühle der Lust und der Unlust, können nur als dem Ich, soweit es wahrgenommen ist, inhärirende Accidentien gedacht werden, und indem sie als Bestimmtheiten des Ich gedacht werden, werden sie als Bestimmtheiten des sie wahrnehmenden Subjektes, mithin als von dem Subjekte, dem sie zugeschrieben werden, wahrgenommene Bestimmtheiten gedacht. Auch abgesehen davon, daß die Beziehung der innerlich wahrgenommenen Bestimmtheiten auf das Ich schon ihr Perzipirt-sein einschließt, ist es evident, daß dieselben ebensowenig wie diejenigen, die wir äußerlich wahrnehmend den Körpern zuschreiben, von dem Wahrnehmen, dessen Inhalte sie sind, abgetrennt werden können. So unmöglich es ist, eine Farbe zu denken, die nicht gesehen wird, so unmöglich ist es auch, einen Empfindungs- oder Gefühlsinhalt zu denken, der nicht von dem

Subjekte, als dessen Zustand er gedacht wird, empfunden und gefühlt, d. i. perzipirt würde. Endlich auch die mannigfachen Wahrnehmungen, die wir von Anderem als unserer Ichheit haben, die Wahrnehmungen von Körpern außer uns, von unserem empfindenden und fühlenden Leibe sowie von unseren nicht lokalisirten Zuständen, — auch alle diese innerlich wahrgenommenen Wahrnehmungen verschwinden uns, wenn wir von dem inneren Wahrnehmen, dessen Inhalte sie sind, zu abstrahiren versuchen. Zu dem innerlich Wahrgenommenen kann daher An-sich-seiendes nur dann gehören, wenn das Sein und das Bedürfniß, perzipirt zu werden, die Realität und die Idealität, das esse in re und das esse in solo intellectu sich nicht ausschließen. Es war ein Grundirrthum Benekes, dem sich in dieser Hinsicht Ueberweg angeschlossen hat, daß er dem innerlich Wahrgenommenen nicht anders glaubte Realität beimessen zu dürfen, als indem er ihm die Fähigkeit zuschriebe, unwahrgenommen in der Seele zu existiren, und das Perzipirt-werden als eine ihm zufällige Beziehung auffaßte.

Es läßt sich leicht zeigen, daß in der That das Gebunden-sein an ein wahrnehmendes Bewußtsein die Realität nicht schlechthin ausschließt. Völlig unvereinbar sind freilich das Sein und das bloße Wahrgenommen-werden seitens eines Anderen. Ein Ding B, welches von einem anderen Dinge A wahrgenommen wird und außer diesem Wahrnehmen nichts ist, ist gar nicht, sondern scheint nur zu sein, nämlich dem Dinge A. Z. B. der Gegenstand, den ich im Spiegel sehe, hat nur ein scheinbares Sein, und zwar in Beziehung auf mich. Das wahrnehmende Ding A müßte sonst das von ihm wahrgenommene Ding B entweder ganz aus eigener Kraft hervorbringen oder demselben doch etwas verleihen, was ihm, bevor es wahrgenommen wurde, zum Sein fehlte, nämlich die Beziehung auf ein Subjekt. Das Erstere aber hält Niemand für möglich, und das Andere wäre nur in der Lehre derer zu finden, welche nach dem Vorgange des Protagoras das wahrnehmende Subjekt und das wahrgenommene Objekt durch eine zwiefache Bewegung, eine vom Subjekte zum Objekte und eine vom Objekte zum Subjekte gehende, in die ihnen zu ihrem Dasein unentbehrliche Gemeinschaft treten lassen, welche also die äußere Wahr-

nehmung betrachten als eine reale Beziehung zweier Dinge, die zwar nur als Glieder dieser Beziehung, d. i. als Subjekt und als Objekt, als solche aber beide wirklich existiren, indem die Existenz des einen im Wahrnehmen, die des anderen im Wahrgenommen-werden bestehe. Dagegen das Wahrgenommen-werden von sich selbst, also das Wahrgenommen-werden, welches einerlei ist mit Wahrnehmen, thut der Realität eines Wesens so wenig Eintrag, daß es vielmehr, sei es mit der Realität als solcher, sei es mit einer Art derselben, einerlei ist. Ein Wesen, welches nicht wirklich existirt, thut auch nicht wirklich etwas und hat überhaupt nicht wirklich irgend welche Bestimmtheit, nimmt also auch nicht wirklich sich selbst wahr. Wahrgenommen-werden kann ein nicht Seiendes, denn das Wahrgenommen-werden ist, wenn es näher Wahrgenommen-werden seitens eines Anderen ist, wenn also das Wahrgenommene nicht zugleich das Wahrnehmende ist, keine Bestimmtheit, kein Accidens des Objektes; wir reden nur so vom äußeren Wahrnehmen, als sei es eine gegen ein wirkliches Ding gerichtete Thätigkeit, und von dem Passivum zu diesem transitiven Aktivum als von einem wirklichen Leiden; selbst der extreme Realist hält das Wahrgenommen-werden ebensowenig wie das Eingebildet-werden für einen dem Objekte inhärirenden Zustand. Wahrnehmen dagegen kann nur ein Seiendes, also involvirt auch das von sich selbst Wahrgenommen-werden, da es mit sich selbst Wahrnehmen identisch ist, das Sein. Z. B. der Gegenstand im Spiegel wird, obwohl er, wie Jedermann zugiebt, nicht ist, doch wahrgenommen, aber um selbst wahrzunehmen, etwa um den ihn Sehenden wieder zu sehen, müßte er sein.

Die Folgerung, daß ein sich selbst wahrnehmendes Wesen, wenn in seinem von sich selbst Wahrgenommen-werden sein Sein bestehe, durch sein Wahrnehmen sich selbst hervorbringe, gleichwie, nach dem eben Bemerkten, ein Objekt des äußeren Wahrnehmens, wenn es als wahrgenommenes wirklich existirte, von dem wahrnehmenden Subjekte müßte hervorgebracht werden, können wir nicht umhin als richtig anzuerkennen. Aber wir werden in derselben keine deductio ad absurdum erblicken. Der Begriff des sich selbst wahrnehmenden, für sich selbst Ich seienden Wesens fällt in der That unter den Begriff der causa sui. Aber die Schwierigkeit, welche dem letzteren

anhaftet, verschwindet, wenn wir uns derjenigen erinnern, von welcher wir in unserer vorigen Zusammenkunft den ersteren befreit haben. Der Begriff der causa sui führt genau so wie derjenige des Ich oder des sich selbst wahrnehmenden Wesens auf eine nach beiden Seiten hin unendliche Reihe. Die Ursache ihrer selbst ist ja auch einerseits Ursache der Ursache ihrer selbst und Ursache von der Ursache der Ursache ihrer selbst u. s. f., andererseits als Wirkung ihrer selbst auch Wirkung der Wirkung ihrer selbst und Wirkung von der Wirkung der Wirkung ihrer selbst u. s. f. Diese Reihe ist aber nur dann unmöglich zu denken, wenn die Bestimmung hinzugefügt wird, daß sie in einem einzigen untheilbaren Augenblicke oder auch in einem endlichen Zeitraume vollendet sei. Sie ist vollkommen denkbar, wenn man sie mit anfangs- und endloser Dauer identifizirt. Alsdann besteht die Kausalität der causa sui nicht in dem absurden sich selbst aus dem Nichts Hervorbringen, welches die Urheber dieses Begriffes gemeint zu haben scheinen, sondern in der Fortsetzung des Daseins durch eigene Thätigkeit, dem realen Dauern durch Selbsterhaltung. Wir haben das Ich bereits als causa sui in diesem Sinne gedacht, indem wir von ihm sagten, es sei in jedem Augenblicke seines Daseins, inwiefern es in denselben eintrete, Objekt für sich, inwiefern es aus demselben austrete. In jedem Augenblicke verhält das Ich, inwiefern es in denselben eintritt, sich zu sich selbst, inwiefern es über denselben hinausgeht, wie die Ursache zur Wirkung, und die Thätigkeit, durch welche es sich hervorbringt, ist dieselbe, durch welche es in der Zeit fortschreitet, die Thätigkeit der Selbstwahrnehmung.

Dadurch, daß wir den Begriff des sich selbst wahrnehmenden Wesens von dem ihm zunächst anhaftenden Scheine eines Widerspruchs befreit haben, haben wir, wie sich nunmehr herausstellt, ein Bedenken gegen die Möglichkeit der Metaphysik hinweggeräumt, welches uns in unseren einleitenden Ueberlegungen[7]) entgegentrat. Das Setzen eines Bewußtseinsinhaltes als eines Seienden, bemerkten wir damals, sei nicht das Aufnehmen eines schon fertigen Seins in das Bewußtsein, sondern ein Hinzudenken oder Hinzumeinen des Seins. Andererseits sei Metaphysik als Erkenntniß des Seienden als solchen (und, wie wir hinzufügen dürfen, sei Erkenntniß über-

haupt) nur dann möglich, wenn wir mindestens in Einem Gegenstande unseres Wahrnehmens das Sein im Originale antreffen. Es scheine aber, daß das Antreffen des Seins in einem Gegenstande einerlei sein würde mit jenem dem Hinzudenken entgegengesetzten Aufnehmen des schon fertigen Seins in das Bewußtsein. Wir wissen nunmehr, daß das Ich Einem seiner Objekte das Sein, welches es hinzumeint, durch dieses Meinen wirklich verleiht und es so in demselben antrifft; dieses Objekt ist das Ich selbst, dessen Sein in jedem Zeitpunkte in der Fortsetzung seines Seins besteht.

Es giebt indessen in unserer Stellung Einen Punkt, welcher noch der Befestigung gegen den Angriff des Skeptizismus bedarf. Jedes wirklich sich selbst wahrnehmende Wesen muß freilich mit seinem Wahrnehmen wirkliches Sein erfassen; es selbst *ist* wirklich, da es sich sonst nicht wahrnehmen könnte, und indem es mithin *sich* wahrnimmt, nimmt es Seiendes wahr. Sich selbst wahrnehmende Wesen, Iche, sind auch *möglich*. Aber giebt es deren *wirklich*? Sind insbesondere wir selbst solche Wesen? Wir *meinen*, Selbstwahrnehmung zu besitzen, Iche zu sein, aber haben wir denn nicht unserem Meinen zu mißtrauen gelernt? Wir *meinen* auch von Natur, daß wir außer uns an sich seiende Dinge wahrnehmen, und doch haben wir uns überzeugt, daß dem in Wahrheit nicht so ist. Wer bürgt uns dafür, daß es nicht ebenso eine Täuschung ist, wenn wir meinen, wahrnehmend das Subjekt eben dieses Wahrnehmens zu erfassen, daß also, wie Herbart sagte, das Ich nicht die ärgste aller Einbildungen ist? Ja, welches Recht haben wir zu der Behauptung, daß wir wirklich irgend etwas wahrnehmen und nicht vielmehr alles Wahrnehmen, von dem wir zu wissen meinen, bloßer Schein ist?

Lassen Sie mich diesen Fragen eine Stelle aus Fichtes Schrift über die Bestimmung des Menschen hinzufügen.[8]) „Ich kann", sagt Fichte im Sinne des extremen Skeptizismus, „wohl sagen: *es wird gedacht* — doch: kaum kann ich auch dies sagen — also, vorsichtiger, *es erscheint der Gedanke*: daß ich empfinde, anschaue, denke; keineswegs aber: ich *empfinde, schaue an, denke.*

Nur das Erstere ist Faktum; das Zweite ist hinzu erdichtet.... Ich selbst weiß überhaupt nicht und bin nicht. Bilder sind: sie sind das Einzige, was da ist, und sie wissen von sich, nach Weise der Bilder: — Bilder, die vorüberschweben, ohne daß etwas sei, dem sie vorüberschweben; die durch Bilder von den Bildern zusammenhängen, Bilder, ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich selbst bin eins dieser Bilder; ja, ich bin selbst dies nicht, sondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern. — Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, dem da träumt; in einen Traum, der in einem Traume von sich selbst zusammenhängt. Das Anschauen ist der Traum; das Denken — die Quelle alles Seins und aller Realität, die ich mir einbilde, meines Seins, meiner Kraft, meiner Zwecke, — ist der Traum von jenem Traume." „Fühle ich", heißt es etwas später,[9]) „denn nun auch wirklich, oder denke ich etwa nur zu fühlen: ist nicht etwa Alles, was ich Gefühl nenne, lediglich durch mein objektivirendes Denken vor mich hingestellt...? Und denke ich denn auch wirklich oder denke ich nur zu denken? Und denke ich wirklich zu denken oder denke ich nur ein Denken des Denkens? Was kann die Spekulation verhindern, so zu fragen und so fortzufragen ins Unendliche? Was kann ich antworten, und wo ist ein Punkt, da ich ihren Fragen Stillstand gebieten könnte?"

Fichte selbst theilte zwar diesen Zweifel nicht, aber er hielt ihn für unwiderleglich; man könne das Bezweifelte nicht wissen, man könne es nur glauben. Er würde Recht haben, wenn es wahr wäre, was er den Worten des ersten Citates hinzufügt,[10]) daß alles Wissen nur Abbildung sei und in ihm immer etwas gefordert werde, das dem Bilde entspreche, ein „außer dem bloßen Bilde liegendes Reelles". Denn danach würde die Unwahrnehmbarkeit zum Begriffe des Seienden gehören, mithin könnte das Ich als ein wahrgenommenes Objekt ebensowenig wie irgend ein anderes Wahrgenommenes sein, und Jeder, der sich selbst wahrzunehmen glaubt, täuschte sich über sich selbst, da er, um sich selbst wahrnehmen zu können, sein müßte. Aber dies ist, wie wir uns überzeugt haben, eine irrige Voraussetzung, die sich übrigens schwerlich

mit Fichtes Wissenschafts-Lehre, nach welcher das Sein des Ich wirkliches Sein ist und in seinem von sich selbst Wahrgenommenwerden besteht, vereinigen lassen wird. Nur das Wahrgenommenwerden seitens eines Anderen ist das Gegentheil des Seins, was dagegen von sich selbst wahrgenommen wird, existirt nothwendig, und ist nicht ein bloßes Bild eines Existirenden. Wäre die Entgegensetzung des Seins und alles Wahrgenommen-seins richtig, so wäre die Realität des Ich nicht nur dem Zweifel ausgesetzt, sondern müßte schlechthin geleugnet werden, denn aus dem Wahrgenommen-sein des Ich würde seine bloße Phänomenalität folgen, und wie mit dem Wissen wäre es demnach auch mit dem Glauben vorbei.

Es wird uns, meine ich, sogar sehr leicht sein, den Zweifel, ob wir wirklich innerlich wahrnehmen oder es uns nur zu thun scheinen, ob wir also wirklich Iche sind oder es uns nur zu sein scheinen, — und nur um diesen Zweifel handelt es sich uns zunächst —, zu widerlegen. Wir wollen damit beginnen, uns auf die Thatsächlichkeit des Angezweifelten zu berufen. Es ist mir eine Thatsache, daß ich mich selbst wahrnehme, Ich-Bewußtsein habe, mithin bin und das bin, was mir das Wort Ich bedeutet, das Subjekt eben desjenigen Wahrnehmens, dessen Objekt ich bin; was mir aber eine Thatsache ist, dessen Sein kann mir, so lange ich dieser seiner Natur gewiß bin, durch keine Gründe zweifelhaft gemacht werden. Nun wird uns aber diese Behauptung der Thatsächlichkeit des Ich-Bewußtseins zurückgewiesen. Du nimmst, sagt der Gegner, dich nicht wirklich selbst wahr, sondern du scheinst dir nur dich selbst wahrzunehmen, dein Ich ist gleich den körperlichen Objekten ein bloßes Phänomenon, nur der Schein der Selbstwahrnehmung, nicht diese selbst, ist eine Thatsache, gleichwie auch nur der Schein, daß du an sich seiende Dinge außer dir wahrnehmest, nicht daß du wirklich deren wahrnehmest, es ist. Allein wer so die Thatsächlichkeit des Ich-Bewußtseins leugnet, erkennt sie eben dadurch, daß er sie leugnet, an, widerspricht sich also selbst. Denn daß ich mir scheine mich selbst wahrzunehmen, heißt doch wohl nichts Anderes, als daß ich mich selbst als mich selbst Wahrnehmenden wahrnehme; wenn ich aber mich selbst als mich Wahrnehmenden wahrnehme, so thue ich das, was geleugnet wurde;

ich nehme mich wirklich selbst wahr und scheine es nicht bloß zu thun. Nur ein wirklich sich selbst wahrnehmendes Wesen kann sich selbst wahrzunehmen meinen, weil eben dieses Meinen sich selbst Wahrnehmen ist; nur ein Wesen, welches wirklich Ich ist, kann sich selbst Ich zu sein scheinen; ein Wesen, welches sich selbst für Ich hält, ist eben dadurch Ich. Unser Gegner nehme nunmehr das Zugeständniß, von welchem wir ihm zeigten, daß es Zugeständniß des Bestrittenen sei, das Zugeständniß, daß wir uns wenigstens scheinen uns selbst wahrzunehmen, also Ich zu sein, zurück. Du scheinst auch nicht einmal, sage er, dich selbst wahrzunehmen, sondern es scheint dir bloß, daß du solches zu thun auch nur scheinest. Offenbar würde er hiermit von Neuem zugestehen, was er bestreitet. Denn es scheine mir, daß ich mich selbst wahrzunehmen mir scheine, heißt, ich nehme mich selbst wahr als ein Wesen, welches sich scheint sich wahrzunehmen, und dies ist gleichbedeutend mit: ich nehme mich wahr als ein Wesen, welches sich wahrnimmt als ein sich Wahrnehmendes, dieser Satz aber ist eine nähere Bestimmung des bestrittenen: ich nehme mich selbst wahr.

Es scheint indessen, als nützten uns diese Siege nichts; der Gegner könne immer wieder das Zugeständniß, welches wir ihm in seinem Verneinen nachweisen, zurücknehmen; hinter jeder Position aus welcher er vertrieben werde, biete sich ihm eine neue dar, und so könne es uns nicht gelingen, unser Gebiet von ihm zu befreien. Allein bei näherer Betrachtung stellt sich die Lage doch anders dar.

Wenn die Selbstwahrnehmung und die Wahrnehmung, die wir wiederum von der Selbstwahrnehmung haben, verschiedene Akte wären, wenn also zu der Selbstwahrnehmung die Wahrnehmung von derselben als etwas Neues hinzukäme, so könnte Jemand die Wirklichkeit der Selbstwahrnehmung leugnen und behaupten, daß wir von der Selbstwahrnehmung eine Wahrnehmung haben, ohne daß er damit genau dasselbe als etwas Wirkliches anerkännte, dessen Wirklichkeit er in Abrede stellte. Die Wahrnehmung von der Selbstwahrnehmung, deren Wirklichkeit er zugäbe, wäre zwar selbst Selbstwahrnehmung, aber nicht diejenige, deren Wirklichkeit er bestritte. Und wenn wiederum zu der Wahrnehmung der Selbstwahrnehmung die auf dieselbe gerichtete Wahrnehmung als etwas Neues hinzu-

käme, so könnte Jemand das Zugeständniß, er habe eine Wahrnehmung von Selbstwahrnehmung, wieder zurücknehmen und behaupten, er habe eine solche Wahrnehmung nicht wirklich, sondern nehme sie nur in sich wahr, ohne daß die Wahrnehmung, die er hiermit anerkännte, mit derjenigen, die er zuvor anerkannt hätte, jetzt aber leugnete, identisch wäre. Und so hätte er sich in der That in eine neue Position zurückgezogen, und hinter dieser böte sich ihm wiederum eine andere dar, und so fort ohne Ende. Aber die Voraussetzung, die wir eben gemacht haben, ist unrichtig. Unser Wahrnehmen ist, wie wir gestern gesehen haben, mit unserem Wahrnehmen von ihm identisch, und wiederum unser Wahrnehmen von unserem sich selbst zum Inhalte habenden Wahrnehmen mit diesem, u. s. f. Wer also die Selbstwahrnehmung leugnete und die Wahrnehmung von der Selbstwahrnehmung zugäbe, würde genau dasjenige zugeben, was er leugnete, und wenn er sich dann verbessern wollte, er nehme auch gar nicht wirklich Selbstwahrnehmung wahr, sondern scheine es sich nur zu thun, d. i. er nehme ein Wahrnehmen in sich wahr, welches Selbstwahrnehmung zum Inhalte habe, so würde er sich damit nicht aus der unhaltbar gewordenen Position in eine neue zurückziehen, sondern nur dem Angreifer zumuthen, daß er sich in die erste Angriffsstellung zurückbegebe, um den erfochtenen Sieg nochmals zu erfechten. Indessen wenn wir auch jene Voraussetzung sich häufender Wahrnehmungsakte zugäben, so würde die Behauptung, daß es keine Selbstwahrnehmung, sondern nur den Schein einer solchen, d. i. Wahrnehmung der Selbstwahrnehmung, gebe, sich dennoch selbst aufheben. Alsdann würde zwar die Ersetzung des Zugeständnisses, man nehme sich als sich selbst wahrnehmendes Wesen wahr, durch das andere, man nehme nur dieses Wahrnehmen der Selbstwahrnehmung wahr, ohne daß dasselbe etwas Wirkliches sei, als ein Zurückgehen in eine andere Position bezeichnet werden können, und dieses Zurückgehen könnte ohne Ende fortgesetzt werden, aber wir brauchten uns darum nicht auf das endlose Unternehmen einzulassen, eine Position nach der anderen zu erstürmen, wir könnten vielmehr einen Angriff, der sich nicht abschlagen ließe, gegen die ganze unendliche Reihe derselben richten. Denn alle jene Einwürfe, die wir mit feindlichen Positionen ver-

glichen haben, schließen in derselben Weise den Widerspruch ein, daß sie die Wirklichkeit der Selbstwahrnehmung schlechthin leugnen und ein Wahrnehmen, welches Selbstwahrnehmung zum Inhalte hat und somit selbst Selbstwahrnehmung ist, behaupten. Sie widersprechen sich so, wie es die Behauptung thun würde, eine gewisse Zahl a lasse sich gar nicht auf irgend eine Potenz erheben, es lasse sich nur das Produkt aus einer ihrer Potenzen und ihr selbst bilden.

Haben wir uns indessen die Widerlegung nicht gar zu leicht gemacht? Wir haben unseren Gegner mit seiner Verneinung von vornherein eine Bejahung verbinden lassen und ihm dann gezeigt, daß dieselbe der Verneinung widerspreche. Wie denn aber, wenn er sich auf die Verneinung beschränkt, wenn er lediglich behauptet, die Selbstwahrnehmung sei nicht, ohne das Zugeständniß hinzuzufügen, daß sie zu sein scheine, — wenn er dann uns, die wir uns auf die Existenz des Scheines berufen, diese Voraussetzung nicht gelten läßt, und ebensowenig die andere, daß wenigstens der Schein des Scheines existire, und so fort? Diesem Standpunkte würden wir in der That nichts anhaben können. Demjenigen, der jeden Satz, mit welchem ein Beweis beginnen könnte, zu verwerfen entschlossen ist, kann man natürlich nichts beweisen, ebenso wenig wie demjenigen, der sich anzuerkennen weigert, daß das aus wahren Vordersätzen richtig Erschlossene selbst wahr sei. Einem solchen Gegner ist es aber nicht um die Ermittelung der Wahrheit zu thun, und der Freund der Wahrheit hat keine Veranlassung, sich überhaupt mit ihm einzulassen. Nur denjenigen Gegner sind wir in einer wissenschaftlichen Diskussion zu berücksichtigen verpflichtet, mit dem wir uns selbst identifiziren können, der von den beiden Rollen, welche uns zufallen würden, wenn wir durch ein Selbstgespräch eine Frage gründlich erledigen wollten, die eine übernimmt.

Wenn wir demnach nicht umhin können, uns auf eine Gewißheit zu berufen, für welche sich kein Beweis mehr führen läßt, so werden wir darum doch Fichte nicht zugeben, daß diese Gewißheit und das darauf Gegründete ein bloßer Glaube sei. Es ist nicht richtig, wenn Fichte in der vorhin zitirten Schrift[11]) sagt:

„Kein Wissen kann sich selbst begründen und beweisen; jedes Wissen setzt ein noch Höheres voraus, als seinen Grund, und dieses Aufsteigen hat kein Ende.“ Es giebt einen letzten Grund des Wissens in ihm selbst. Mindestens die Thatsachen bilden einen solchen. Man kann sich freilich bezüglich dieser Grundlage täuschen; man kann etwas für eine Thatsache halten, was keine solche ist. So hält Jeder, dem alle metaphysischen Erwägungen noch fremd sind, die Existenz der Körper, die er sieht und mit Händen greift, für eine Thatsache, und doch ist sie keine solche. Aber der Möglichkeit solcher Täuschung kann ein Einwand gegen die Gründung des Wissens auf Thatsachen ebenso wenig entnommen werden, wie der Möglichkeit, falsch zu schließen, gegen die Erweiterung des Wissens durch Schlüsse. Man muß sich eben wie vor falschen Schlüssen so auch vor der Verwechselung einer bloß scheinbaren Thatsache mit einer wirklichen hüten. Und mindestens in Einem Falle kann man absolut sicher sein, eine solche Verwechselung vermieden zu haben, nämlich wenn man das Wahrgenommen-sein oder das zu sein Scheinen desjenigen, über dessen Thatsächlichkeit man im Zweifel ist, selbst für eine wirkliche Thatsache nimmt. Verfährt man aber so hinsichtlich der Selbstwahrnehmung, so fällt, wie wir dem Skeptizismus zeigten, die unzweifelhafte Thatsache, daß wir mindestens uns scheinen uns selbst wahrzunehmen, mit der zuerst bezweifelten, daß wir uns selbst wahrnehmen, zusammen.

In gewissem Sinne darf allerdings die Wissenschaft sich bei der Berufung auf Thatsachen nicht beruhigen. Die Thatsächlichkeit der Thatsachen bildet nämlich selbst ein wissenschaftliches Problem, und volle Befriedigung kann das auf Thatsachen gegründete Wissen erst dann gewähren, wenn dieses Problem gelöst ist. Denn es scheint, daß etwas für eine Thatsache nur unter der Bedingung gelten könne, daß etwas Anderes eine solche sei, und daß man daher niemals der Thatsächlichkeit einer Thatsache gewiß werden könne. Man muß, um etwas für eine Thatsache ausgeben zu dürfen, die Gewißheit haben, daß man es wirklich wahrnehme, muß also in dem darauf gerichteten Wahrnehmen eine Thatsache besitzen, aber dieses Wahrnehmen kann wiederum den Rang einer Thatsache nur dann beanspruchen, wenn man sich berechtigt weiß, diesen Rang dem

Wahrnehmen des Wahrnehmens beizumessen, und so fort.[12]) Wir haben dieses Problem gelöst, indem wir gezeigt haben, daß das Wahrnehmen, dessen Gegenstand wiederum Wahrnehmen ist, mit diesem seinem Gegenstande identisch ist und ohne Widerspruch als identisch gedacht werden kann. Wer die Möglichkeit des sich selbst zum Inhalte habenden Wahrnehmens leugnet, leugnet damit auch die Möglichkeit, daß man jemals der Thatsächlichkeit einer Thatsache gewiß sein könne.

So gründen wir denn die Erkenntniß, daß wir uns selbst wahrnehmen, mithin daß wir sind und das sind, als was wir uns wahrnehmen, uns selbst wahrnehmende Wesen, Iche, auf die Thatsächlichkeit ihres Inhaltes. Hinsichtlich ihrer Gewißheit bleibt uns daher nichts zu wünschen übrig. Aber kann sie uns auch der Art nach genügen? Wir haben ein Verlangen nach denknothwendigen Wahrheiten, Wahrheiten, die wir mit unserem Denken so verknüpft finden, daß wir ihr Gegentheil nicht denken können, ohne daß unser Denken sich mit sich selbst entzweit. Alles Thatsächliche aber scheint als solches für das Denken, von welchem es gefunden wird, ein Zufälliges zu sein, ein solches, welches unbeschadet des Wesens unseres Denkens auch nicht sein könnte. Sollte in der That jede Wahrheit, die sich auf die Thatsächlichkeit ihres Inhaltes berufen muß, für das Denken zufällig sein, so müßten wir uns eben mit der Zufälligkeit der unser eigenes Dasein aussprechenden zufrieden geben, denn es giebt nun einmal keinen Weg zu ihr, der die Thatsache des eigenen Daseins umginge. Wir müßten unser Bedürfniß nach denknothwendigen Wahrheiten auf einem anderen Gebiete zu befriedigen suchen. Auch wäre es thöricht, dies zu bedauern. Denn als denknothwendig können wir doch nur das zu erkennen wünschen, was wirklich denknothwendig ist. Die Zufälligkeit unseres Daseins für unser eigenes Denken (für das Denken Anderer ist es selbstverständlich zufällig) selbst möchte uns beklagenswerth erscheinen, aber daß wir von ihm keine andere Art der Erkenntniß hätten als von allem anderen Zufälligen, könnte doch keinem vernünftigen Begehren in uns widerstreiten. Es ist jedoch nicht wahr, daß

unser Dasein für unser eigenes Denken nur eine zufällige Wahrheit ist. Zwar nur eine Thatsache ist dieses Dasein, aber keine zufällige sondern eine denknothwendige, eine mit unserem Denken so verknüpfte, daß wir sie nicht leugnen könnten, ohne mit uns selbst in Widerspruch zu gerathen, und als eine solche denknothwendige Thatsache treffen wir sie in unserem Bewußtsein an. Mit Recht bezeichnet Fichte in der Wissenschafts-Lehre das Ich bin einerseits als den Ausdruck einer Thatsache, oder wie er, um nicht vom Ich als von einer Sache zu reden, zu sagen vorzieht, einer Thathandlung, und erklärt andererseits: „Das Ich ist für das Ich schlechthin und nothwendig.“ [13]) Denn jedes Ich findet sich als thatsächlich existirendes dadurch, daß es Ich ist, seine thatsächliche Existenz gehört ihm nothwendig zu seiner Ichheit; es meint, indem es sich als Ich vorstellt, ein thatsächlich Existirendes, die Vorstellung des eigenen Ich würde zur Vorstellung des sich selbst wahrnehmenden Subjektes überhaupt werden, welche auch das Du und das Er unter sich faßt, wenn die thatsächliche Existenz aus ihrem Gegenstande hinweggedacht würde; ich würde mir daher selbst widersprechen, wenn ich meine Existenz, d. i. eine Existenz, die mir eine Thatsache ist, und deren Besonderheit eben darin besteht, daß sie mir eine Thatsache ist, leugnete. Der Satz „Ich bin“ ist allerdings der Ausdruck einer Thatsache, nichtsdestoweniger würde sich sein kontradiktorisches Gegentheil „Ich bin nicht“ widersprechen, da nicht bloß das Sein, sondern die Thatsächlichkeit desselben, die Anwesenheit des Originals des Seins in der Vorstellung des Ich, zum konstituirenden Inhalte der Subjekts-Vorstellung Ich gehört. Es ist richtig, wenn Kant lehrt, daß man aus bloßen Begriffen kein Dasein herausklauben könne, sofern man unter bloßen Begriffen solche versteht, die nicht die Anschauung ihres Gegenstandes nach Substanz und Accidentien, also die Anschauung desselben als eines seienden, einschließen. Zu solchen bloßen Begriffen gehört jeder, durch welchen ich ein von mir verschiedenes, sich selbst wahrnehmendes, sich selbst Ich seiendes Wesen denke, denn wenn ich auch in einem solchen, wie in jedem anderen, das Sein seines Gegenstandes mit denke und dazu noch dieses, daß seinem Gegenstande wie meinem

eigenen Ich sein Sein eine Thatsache sei, so bedeutet mir dieser Gegenstand doch nicht ein von mir in seinem thatsächlichen Sein Erfaßtes, und so enthält es keinen Widerspruch, wenn ich von meinem Begriffe irgend eines fremden Ich aussage, sein Objekt werde zwar von mir als ein seiendes gedacht, sei aber in Wirklichkeit nicht. Der Begriff des eigenen Ich dagegen gehört nicht zu den bloßen Begriffen. Er ist der Begriff von etwas, was wirklich existirt und dessen Existenz in ihrer Wirklichkeit zu seinem ursprünglichen Inhalte gehört, so daß der Satz „Ich bin" eine bloße Tautologie ist.

Wie schon so oft sehen wir uns hier genöthigt, der Lehre Kants entgegenzutreten. Kant erklärt das Ich denke, sofern es in einem Sinne genommen werde, der das Ich existire einschließe, also gleichbedeutend sei mit Ich existire denkend, für einen empirischen Satz. Und hiermit will er nicht bloß sagen, derselbe sei der Ausdruck einer Thatsache, sondern auch, die Wahrheit, die er enthalte, sei nicht ein Besitz des reinen Denkens, sondern stamme aus der Empfindung, die wir mittelst des inneren Sinnes von uns selbst haben, und sei mithin eine zufällige. Das Ich, von welchem das Denken und die Existenz ausgesagt werde, sei freilich keine empirische Vorstellung, vielmehr eine rein intellektuelle, zum Denken überhaupt gehörende, „allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgebe, würde der Aktus, Ich denke, doch nicht stattfinden, und das Empirische sei nur die Bedingung der Anwendung oder des Gebrauchs des reinen intellektuellen Vermögens". Man muß hiernach wohl annehmen, daß Kant zwar die Vorstellung Ich für eine rein intellektuelle und somit apriorische, das Prädikat Denken dagegen für ein solches gehalten habe, welches uns durch Affektion des inneren Sinnes gegeben sei, so daß also das Denken wie alles uns durch den inneren und durch den äußeren Sinn Gegebene zu den Erscheinungen gehöre und dem an sich Seienden ganz unähnlich sei. Dasselbe ergiebt sich auch aus der Behauptung, daß die Vorstellung des Ich eine „für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung sei, von der man nicht einmal sagen könne, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe

begleite, eine Vorstellung, durch welche nichts weiter als ein transscendentales Subjekt der Gedanken = x vorgestellt werde"; denn wenn wir im reinen Ich-Bewußtsein das Ich als denkendes anträfen, so wäre ja die Vorstellung Ich nicht gänzlich leer. Diese Lehre Kants steht aber zu anderen Erklärungen im Verhältnisse des direkten Widerspruchs. So heißt es kurz vor den angeführten Worten: der Begriff oder, wenn man lieber wolle, das Urtheil: Ich denke, müsse zu den transscendentalen Begriffen (d. i. den nicht empirischen) gezählt werden, als das Vehikel aller Begriffe werde er unter den transscendentalen jederzeit mit begriffen, er sei rein vom Empirischen, dem Eindrucke der Sinne. In einem früheren Abschnitte hatte Kant ferner von der Vorstellung Ich denke gesagt, sie sei ein Aktus der Spontaneität und könne nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden; er nenne sie die reine Apperzeption, um sie von der empirischen zu unterscheiden. Daß aber hier das Ich denke nicht in einem Sinne verstanden werden soll, der von dem Ich existire denkend verschieden ist (also nicht in dem Sinne: in dem Begriffe des Ich ist, mag es ein Ich geben oder nicht, der Begriff des Denkens enthalten), geht aus der bald darauf folgenden Erklärung hervor: „ich bin mir meiner selbst .... in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption bewußt, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur daß ich bin. Diese Vorstellung ist ein Denken, nicht ein Anschauen." Das sind Widersprüche, die keine Interpretationskunst beseitigen wird. Halten wir uns indessen bloß an die Behauptung, die Vorstellung des Ich sei rein intellektuell und mithin a priori, aber völlig leer, das Denken dagegen sei ein empirisches Prädikat, weil der Aktus Ich denke ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff des Denkens abgebe, nicht stattfinden könne, indem das Empirische die Bedingung der Anwendung oder des Gebrauchs des reinen intellektuellen Vermögens sei, so ist derselben entgegenzuhalten, erstens, daß eine an Inhalt gänzlich leere Vorstellung eine contradictio in adjecto ist, da eine solche Vorstellung Vorstellung von nichts und somit gar keine Vorstellung sein würde, zweitens, daß, wenn das Bewußtsein des eigenen Denkens deshalb für empirisch, durch Affektion des inneren Sinnes

hervorgebracht gelten müßte, weil es ohne empirischen Bewußtseinsinhalt überhaupt kein Denken, mithin auch kein Bewußtsein vom Denken geben würde, dann ganz dasselbe auch von der Vorstellung des Ich, die doch nicht empirisch sein soll, gesagt werden müßte, da auch das Ich-Bewußtsein nur in Verbindung mit empirischem Bewußtsein möglich ist, und ganz dasselbe auch von den Kategorien, die wir ebenso wenig wie andere Begriffe fertig mit auf die Welt bringen, vielmehr aus dem Empirischen absondern müssen.[14])

Blicken wir nun noch einmal auf den Verlauf der Betrachtungen zurück, die wir heute angestellt haben, so liegt der Ertrag derselben in der Erkenntniß, daß zwar die äußerlich wahrgenommenen Objekte, die Körper, nicht sind, sondern nur zu sein scheinen, daß dagegen das Objekt der inneren Wahrnehmung, das eigene Ich, inwiefern es überhaupt dieses ist, wenn es gleich, wie die Objekte der äußeren Wahrnehmung, seiner Natur nach ein Wahrgenommenes ist und des Wahrgenommen-werdens von sich selbst nicht entbehren kann, nichtsdestoweniger ein Ding an sich ist, und daß wir auch wirklich innere Wahrnehmung besitzen, welche Wirklichkeit jedoch nicht als etwas Neues zu derjenigen des innerlich Wahrgenommenen, des eigenen Ich, hinzukommt, sondern mit dieser identisch ist, da das innerlich wahrgenommene Objekt das sich innerlich wahrnehmende Subjekt selbst ist. Unsere nächste Untersuchung wird den Bestimmtheiten unseres Ich, deren wir uns innerlich wahrnehmend bewußt sind, nämlich unseren äußeren Wahrnehmungen, unseren lokalisirten und nicht lokalisirten Empfindungen und Gefühlen und denjenigen inneren Wahrnehmungen, die wir von diesen Zuständen zu haben meinen, gelten müssen, ob sie dem Ich wirklich zukommen oder nur zuzukommen scheinen, oder von welchen derselben etwa das eine, von welchen das andere gilt.

Anmerkungen.

1) Beneke, Metaphysik S. 14 f. — Vergl. oben S. 33.

2) Plato, Rep. V, 477.

3) Vergl. oben S. 161.

4) Beneke, Metaphysik S. 12.

5) S. 153.

6) Kr. d. r. V., Abschnitt über Phänomena und Noumena.

7) S. 30 ff., 39.

8) Fichte, Werke, Bd. II, S. 243 f.

9) Daselbst S. 252.

10) Daselbst S. 246 f.

11) Daselbst S. 253.

12) Vergl. oben S. 224.

13) Fichte, Grundlage der gesammten Wissenschafts-Lehre. Werke, Bd. I, S. 96, 97.

14) Die angeführten Sätze finden sich theils in dem Abschnitte über die Paralogismen der reinen Vernunft, theils in den §§ 16 und 25.

Dreizehnte Vorlesung.

Das Sein und die innere Wahrnehmung.

(Fortsetzung.)

Von allen Objekten meines Wahrnehmens existirt nur ein einziges wirklich, an sich: ich selbst. Ist aber dieses Objekt auch an sich so beschaffen, wie ich es wahrnehme? Kommt ihm alles dasjenige, was ich von ihm wahrnehme, wirklich zu, oder ist es in Wirklichkeit ganz anders beschaffen, als es mir in der inneren Wahrnehmung erscheint, oder ist vielleicht der Inhalt meiner Selbstwahrnehmung aus Seiendem und bloß zu sein Scheinendem zusammengesetzt? Das ist die Frage, die uns heute beschäftigen soll, indem jeder von uns sie auf sein Ich bezieht.

Es ist zu unterscheiden zwischen demjenigen, als was uns das Ich als solches, das Ich, inwiefern es die Substanz des innerlich Wahrgenommenen ist und inwiefern es daher durch den Subjektsbegriff der Urtheile gedacht wird, die von ihm etwas prädiziren, in der inneren Wahrnehmung erscheint, und demjenigen, was wir als nähere Bestimmungen desselben, als Accidentien, die von ihm prädizirt werden können, wahrnehmen. Die Frage ist jetzt nur nach dem Letzteren. Ueber das Erstere haben wir bereits zu Gunsten seiner Realität entschieden. Denn das eigene Ich, dessen Dasein wir als eine Wahrheit erkannt haben, die allen Angriffen des Skeptizismus Stand hält, bedeutete uns nicht ein Etwas, das wir so zu sagen nur durch den Ort, an welchem es angetroffen werde, von allem Anderen unterschieden hätten, dessen Natur und Wesenheit aber, dessen Was zu bestimmen wir uns vorbehalten hätten, vielmehr haben wir zuerst die Natur und Wesenheit desselben nach

den Angaben der inneren Wahrnehmung, die wir von ihm haben, bestimmt, und dann auf Grund dieser Bestimmung dem so bestimmten Ich An-sich-sein zugeschrieben. Da indessen die Ansicht, die wir uns über das Was des Ich gebildet haben, mehr oder weniger Einfluß auf die Beantwortung der Frage nach dem Wie desselben wird haben müssen, so möchte ich, bevor wir uns zu dieser wenden, noch einmal mit einigen Worten auf dieselbe zurückkommen.

Wir unterscheiden das Ich als das Objekt unserer inneren Wahrnehmung von unserem Leibe, wenn wir gleich mancherlei Zustände desselben in der Art wahrnehmen, daß sie uns in mehr oder weniger bestimmter Weise Theilen des Leibes anzuhaften scheinen. Das Ich ist immateriell und überhaupt gar nicht im Raume. Zur Ichheit gehört auf der anderen Seite nicht nothwendig jenes Selbstbewußtsein, durch welches wir uns nicht nur uns selbst gleich- und allen anderen Dingen, die wir wahrnehmen, entgegensetzen, sondern uns auch als das in der Vielheit unserer Verhaltungsweisen Eins seiende und im Wechsel derselben mit sich identisch bleibende Subjekt von diesen vielen und wechselnden Verhaltungsweisen unterscheiden, gehört m. a. W. nicht nothwendig der Besitz der abgezogenen Vorstellung des eigenen Ich, die zum Ausdrucke kommt, so oft wir von uns in der ersten Person reden, und die wir in jedem Augenblicke besitzen, in welchem unser Bewußtsein sich in einer jener Redeform entsprechenden Weise verhält. Mein Ich ist dasjenige von mir Wahrgenommene, welches mit dem Wahrnehmenden identisch ist, und zwar gehört das Wahrgenommenwerden so nothwendig wie das Wahrnehmen zur Ichheit; ein zwar wahrnehmendes aber nicht sich selbst wahrnehmendes Wesen wäre dem, was ich mein Ich nenne, völlig unvergleichbar. Ich bin auch dann Ich, wenn ich gar nicht an mich oder über mich denke, aber ich würde in dem Augenblicke aufhören, Ich zu sein, und mithin überhaupt zu sein, in welchem ich aufhörte, mich wahrzunehmen. Ich nehme mich daher in allem meinem Wahrnehmen selbst mit wahr, denn ein Wahrnehmen, zu dessen Inhalt ich nicht selbst gehörte, wäre nicht mein Wahrnehmen, ginge mich ganz und gar nichts an. Das Wahrnehmende und Wahrgenommene bin ich aber

nicht in dem Sinne, als ob ich etwas vom Wahrnehmen und Wahrgenommen-werden Verschiedenes wäre, ein gleichsam hinter diesem Thun und Leiden Stehendes, ein Substrat, von welchem das Wahrnehmen aus- und zu welchem es hinginge. Vielmehr bin ich das sich zum Inhalte habende Wahrnehmen, welches ich das meinige nenne, selbst. Mein sich zum Inhalt habendes Wahrnehmen selbst ist Substanz, von ihm ist alles weitere Wahrnehmen, welches ich das meinige nenne, das Wahrnehmen mir inhärirender Bestimmtheiten und außer mir seiender Dinge, zu prädiziren. Die Ichheit des Ich geht ganz in der Identität des Wahrnehmens und des Wahrgenommen-werdens auf. Versteht man unter Seele ein Etwas, dem das Wahrnehmen und Wahrgenommen-werden anhafte, so habe ich weder eine Seele, noch bin ich eine solche. Eine derartige Seele könnte nur als ein materielles Ding gedacht werden.

Alles, was ich hiermit aus dem Begriffe des Ich ausgeschlossen habe, pflegt im außerwissenschaftlichen Leben in denselben hineingezogen zu werden. Aber auch in philosophischen Untersuchungen ist er selten von aller Beimischung mit Fremdartigem und Zufälligem rein gehalten. Insbesondere haben wenige Philosophen die Verwechselung des Ich mit einem Substrate des Bewußtseins, welches sich, wie das Substrat der Körper, der Anschauung entziehe, völlig vermieden. Ohne diese Verwechselung wäre wohl von Niemandem die Realität des eigenen Ich ernsthaft in Zweifel gezogen worden. Sie tritt deutlich hervor in dem Einwurfe, welcher so oft gegen Cartesius erhoben worden ist, daß er von dem cogitare, dessen Dasein freilich nicht geleugnet werden könne, auf eine res cogitans zu schließen nicht berechtigt gewesen sei, — in den Ausführungen, mit welchen David Hume bestritt, daß wir uns als vorstellende Substanz, als ein einfaches mit sich identisch bleibendes Wesen wahrnehmen,[1]) — in dem Satze Kants, daß wir uns im Ich-Bewußtsein zwar als Ding an sich erfassen, aber ohne dadurch das Mindeste über das, was wir seien, zu erfahren, — selbst in der späteren Lehre Fichtes, welche, wie ich gestern zu erwähnen Veranlassung hatte, im Widerspruche mit dem Standpunkte der Wissenschafts-Lehre alles Wissen, also auch das Ich-Bewußtsein, für bloße Abbildung eines außer dem Bilde liegenden Realen erklärte, —

und auch in der Metaphysik Herbarts, der zwar die Identität des Wahrnehmenden und des Wahrgenommenen als den konstituirenden Inhalt des Ich-Begriffes erkannte, aber gewiß nicht die Gültigkeit dieses Begriffes geleugnet und in einer unwahrnehmbaren einfachen Qualität die Substanz, der das Bewußtsein zukomme, gefunden zu haben gemeint hätte, wenn er nicht geglaubt hätte, diese Substanz sei er selbst, ihr Dasein sei das seinige, sie sei also das Objekt des Ich-Begriffes, welches in diesem nur unrichtig aufgefaßt werde. Es scheint mir völlig undenkbar, daß jemals ein Mensch im Ernste an seinem eigenen Dasein gezweifelt haben sollte. Nur auf nähere Bestimmungen dieses Daseins konnte sich der Zweifel beziehen, und dann entsprang derselbe aus einer unklaren oder unrichtigen Auffassung von dem Begriffe des Ich.

Dadurch, daß wir uns das Was des realen Ich deutlich gemacht haben, haben wir zugleich eine Erkenntniß über das Wie desselben, dem unsere heutigen Bemühungen gelten sollen, gewonnen. Denn wir haben gefunden, daß das sich selbst zum Inhalte habende wahrnehmende Bewußtsein, welches das Was des Ich ausmacht, sich selbst ein gewisses Wie giebt, nämlich die Dauer, das Sein in der Zeit. Während wir demnach mit Kant über den Raum zu der Ueberzeugung gelangten, daß derselbe eine Form nicht der Dinge an sich, sondern nur der Erscheinungen sei, haben wir uns gegen ihn für die Realität der Zeit, des Dauerns, entschieden. So gewiß, als ich bin, ist mein Sein Dauern und zwar anfangs- und endloses Dauern. Kaum werde ich dem Mißverständnisse vorzubeugen brauchen, als bedeute die Realität der Zeit, die wir bewiesen haben, einen Gegensatz zur Idealität, d. i. zum nothwendigen Perzipirt- oder Angeschaut-sein. Die Zeit — darin stimmen wir wieder mit Kant überein — hat nur Dasein in dem sie wahrnehmenden Bewußtsein; sie ist ein Inhalt des Bewußtseins, der wie jeder andere mit dem Bewußtsein selbst verschwinden würde. Aber diese Idealität schließt die Realität nicht aus, so wenig wie das Ich selbst darum weniger real ist, weil es des Perzipirt-werdens von sich selbst bedarf. Das Ich ist als sein eigenes Objekt Ideelles

und Reelles zugleich, und an dieser seiner Idealität und Realität partizipirt Alles, was zur Ichheit, soweit sie Inhalt der inneren Wahrnehmung ist, gehört, also auch die Dauer. Nur diejenige Idealität eines Objekts, welche in dem Perzipirt-werden seitens eines von ihm verschiedenen Wesens besteht, schließt die Realität aus, dagegen die in dem Perzipirt-werden von ihm selbst bestehende kann gar nicht anders denn als Realität gedacht werden.

Ich will hierzu noch bemerken, daß sich die Realität der Zeit auch ohne die Voraussetzung derjenigen des Ich darthun läßt, und zwar auf dieselbe Weise, auf welche wir diese dargethan haben. Wer nämlich das Sein der Zeit bestreitet, kann doch nicht leugnen, daß ihm die Zeit wenigstens scheine zu sein. Dieses Scheinen aber ist selbst nur in der Zeit möglich. Ich kann mir nicht scheinen, eine gewisse Zeit hindurch zu sein, d. i. mich nicht als eine gewisse Zeit hindurch seiend wahrnehmen, ohne diese Zeit hindurch wirklich zu sein. Um Jemanden eine Stunde lang sprechen zu hören, muß ich eine Stunde lang hören, und um mich selbst als diesen Hörenden wahrzunehmen, muß ich eine Stunde lang wahrnehmen und sein. Das Zugeständniß, daß Zeit zu sein scheine, ist demnach gleichbedeutend mit dem, daß Zeit wirklich sei, und zwar sei als die Form des an sich seienden Subjektes, dem sie zu sein scheint. Kant meinte,[2]) der Einwurf gegen seine Lehre von der Zeit, daß die Thatsache des Wechsels unserer eigenen Vorstellungen die Realität der Zeit beweise, gehe von der falschen Voraussetzung aus, daß dem Wechsel unserer Vorstellungen absolute und transscendentale Realität zukomme, da seine Realität doch nur die empirische sei. Unsere in der Zeit verlaufenden Vorstellungen seien selbst bloße Erscheinungen. Man könne zwar sagen: meine Vorstellungen folgen einander, aber das heiße nur: wir sind uns ihrer, als in einer Zeitfolge, d. i. nach der Form des inneren Sinnes, bewußt. Allein das Bewußtsein, welches wir von unseren Vorstellungen als in einer Zeitfolge stehenden haben, kann diese Zeitfolge nicht anders zum Inhalte haben als indem es selbst durch sie hindurchgeht. Denn dieses Bewußtsein ist Wahrnehmen, und eine Reihe von Begebenheiten kann man auch nur der Reihe nach, d. i. in der Zeit, wahrnehmen.

Die Ausrede, daß wir auch von diesem Bewußtsein nur durch den inneren Sinn wissen und daß dasselbe, an sich zeitlos seiend, erst durch den inneren Sinn in die Form der Zeit gefaßt werde, würde, wenn man die contradictio in adjecto eines zeitlosen Bewußtseins passiren ließe, mit der Bemerkung zu beantworten sein, daß das Bewußtsein, welches wir durch den inneren Sinn von dem zeitlich erscheinenden Bewußtsein um unsere zeitlich erscheinenden Vorstellungen erhalten würden, wiederum ein zeitliches sein müßte, da Zeit nur in der Zeit wahrgenommen werden könne. Würde dann auch von diesem Bewußtsein wieder behauptet, die Zeitlichkeit komme nur seiner Erscheinung zu, so stände wiederum dieselbe Widerlegung bereit, und so fort, so lange es dem Vertheidiger Kants beliebte, das zuletzt gesetzte Bewußtsein selbst wieder durch den inneren Sinn zum Bewußtsein kommen und ihm dadurch seine Zeitlichkeit zu Theil werden zu lassen.

Wie die Dauer so könnten wir noch andere Bestimmtheiten aus dem Begriffe des Ich als des sich selbst zum Inhalte habenden Bewußtseins abzuleiten versuchen, welche als zur Ichheit gehörend dem Ich an sich zukommen und auch im Inhalte der inneren Wahrnehmung angetroffen werden müßten. So ließe sich, wie ich schon früher, am Schlusse unserer Auflösung des Ich-Problems, andeutete, schließen, daß das Ich noch Anderes als seine Substanz wahrnehmen müsse, da es sich sonst nicht verändern, als schlechthin unveränderliches aber nicht in der Zeit sein könnte. Ferner erscheint es einleuchtend, daß, wenn die Substanz des Ich Bewußtsein ist, dem Ich nur solche Bestimmtheiten zukommen können, welche Weisen des Bewußtseins sind, daß also von den innerlich wahrgenommenen Bestimmtheiten alle diejenigen, welche etwas Anderes als Weisen des Bewußtseins sind, uns nicht wirklich zukommen, sondern nur zuzukommen scheinen. Dieses Verfahren würde indessen demjenigen, welches wir bisher in der Kritik der Wahrnehmung eingeschlagen haben, sehr ungleichartig sein. Lassen Sie uns daher lieber die in der inneren Wahrnehmung gegebenen Bestimmtheiten aufnehmen und in ihnen und ihrer Beziehung zu dem Bewußtsein, dessen Inhalte sie sind, nach Anhaltspunkten für die Entscheidung über ihre metaphysische Bedeutung suchen.

Es sind aber, wenn wir von allem demjenigen absehen, was wie das Einbilden, das begriffliche Denken, das Begehren eines Zukünftigen höheren Stufen des seelischen Lebens angehört, zwei Arten von Bestimmtheiten, die wir in uns wahrnehmen, erstens äußere und innere Wahrnehmungen, zweitens nicht selbst wieder Wahrnehmungen seiende Inhalte der inneren Wahrnehmungen, nämlich leiblich lokalisirte Empfindungen und Gefühle und vielleicht auch nicht lokalisirte Zustände dieser Art. Nehmen wir zunächst die Wahrnehmungen vor, indem wir fragen, ob wir wirklich mehr als unser reines Ich wahrnehmen, nämlich Zustände unseres Ich und Dinge außer uns, oder nur wahrzunehmen uns scheinen.

Wie wir die Gewißheit, daß wir uns als Ich wirklich wahrnehmen und nicht bloß wahrzunehmen meinen, nur auf die Thatsache dieses Wahrnehmens gründen konnten, so werden wir auch hier bei einer Thatsache die Entscheidung suchen müssen. Gesetzt nun, wir seien nicht berechtigt, das Wahrnehmen außer uns seiender Dinge und in uns seiender Zustände selbst für eine Thatsache auszugeben, so ist es doch sicherlich eine solche, daß wir uns wenigstens scheinen solches wahrzunehmen. Daß wir uns scheinen, solches wahrzunehmen, heißt aber nichts Anderes als daß wir uns wahrnehmen als solches wahrnehmend. Indem wir mithin zweifeln, ob wir wirklich mehr als unser reines Ich wahrnehmen, erkennen wir an, daß wir wenigstens ein äußeres und inneres Wahrnehmen wahrnehmen und daß dieses Wahrnehmen des Wahrnehmens dem Ich wirklich zukommt, erkennen wir also an, daß wir mehr als unser reines Ich wahrnehmen, und so hebt sich der Zweifel selbst auf. Oder sollten wir es voreilig für eine Thatsache haben gelten lassen, daß wir äußeres und inneres Wahrnehmen in uns wahrnehmen? Dürfen wir etwa nur behaupten, daß es uns scheine, als ob wir ein äußeres und inneres Wahrnehmen in uns wahrnehmen, — dürfen wir in den äußeren und inneren Wahrnehmungen zunächst nicht einmal wirklichen Schein, sondern nur scheinbaren Schein, den Schein eines Scheines erblicken? Es sei so; dann wäre aber doch das Ergebniß insofern wieder dasselbe, als in der Frage selbst wieder die Anerkennung eines wirklichen Scheines enthalten wäre, mithin auch die Anerkennung eines wirklichen Wahrnehmens, dessen Inhalt

nicht in der bloßen Ichheit bestände. Und würde auch diese Anerkennung zurückgenommen und selbst die Wirklichkeit des Scheines des Scheines in Zweifel gezogen, so würde auch dieser Zweifel doch wieder einen wirklichen Schein und mit ihm ein wirkliches Wahrnehmen voraussetzen.

Wir haben indessen von vornherein dem Zweifel zu viel eingeräumt. Nur das Eine brauchen wir zuzugeben, daß die Existenz von Dingen außer uns und von Zuständen, die nicht Wahrnehmungen sind, in uns keine Thatsache ist. Für eine wirkliche Thatsache dürfen wir bereits dieses ausgeben, daß uns solche Dinge und solche Zustände zu existiren scheinen, d. i. daß wir sie wahrnehmen. Niemand vermag im Ernste die Thatsächlichkeit, also das Sein dieses Wahrnehmens, in Zweifel zu ziehen. Das Einzige, was nach dieser Berufung auf die Thatsache noch von uns verlangt werden könnte, wäre die Angabe der Ursache für diesen Unterschied zwischen der Existenz des Wahrnehmens äußerer Dinge und innerer Zustände, und derjenigen dieser Dinge und Zustände selbst, daß jene den Rang einer Thatsache in Anspruch nehmen darf, diese nicht. Diesem Verlangen aber können wir leicht nachkommen. Die Ursache ist folgende. Der Zweifel an der Existenz eines Wahrgenommenen schließt stets die Gewißheit der Existenz des zu jenem Wahrgenommenen gehörenden Wahrnehmens ein. Wenn nun das Wahrgenommene und das Wahrnehmen verschieden sind, wie dies beim Wahrnehmen äußerer Dinge und innerer Zustände der Fall ist, so besteht zwischen dem Zweifel an der Existenz des Wahrgenommenen und der Gewißheit der Existenz des Wahrnehmens kein Widerspruch. Dagegen tritt ein solcher Widerspruch auf, wenn das Wahrgenommene mit dem Wahrnehmen identisch ist, da dann eben der Gegenstand des Zweifels mit dem Gegenstande der Gewißheit, welche die Grundlage des Zweifels bildet, identisch ist. So aber verhält es sich mit dem Wahrnehmen des Wahrnehmens äußerer Dinge und innerer Zustände, denn wie uns die Auflösung des Ich-Problems gelehrt hat, ist hier das Wahrgenommene mit dem Wahrnehmen identisch. Wir haben es ja als die Natur des Wahrnehmens erkannt, daß es zwar stets einen von ihm selbst verschiedenen Inhalt hat, aber als das mit diesem Inhalte erfüllte

und darin seine Bestimmtheit habende in Beziehung auf sich selbst Subjekt und Objekt ist.

Was wir hiermit nachgewiesen haben, ist nicht bloß die Existenz unseres äußeren und inneren Wahrnehmens im Allgemeinen, sondern diejenige jedes einzelnen Wahrnehmens, dessen wir uns bewußt sind. Wir nehmen in jedem Augenblicke alles das in uns und außer uns wirklich wahr, was wir uns in demselben wahrzunehmen scheinen. Bezüglich keines Wahrnehmens, welches wir in uns antreffen, könnten wir bezweifeln, daß es uns wirklich, an uns selbst, zukomme, ohne daß wir das Bezweifelte zugleich anerkännten, ohne daß wir uns also widersprächen.

Wenden wir uns nun zu den vom Wahrnehmen verschiedenen Zuständen und Verhaltungsweisen, die wir innerlich wahrnehmen, so ist zunächst klar, daß wir denselben den Rang von Thatsachen nicht zugestehen können. Thatsache ist es, daß wir sie, z. B. einen Schmerz im Kopfe, ein Jucken auf dem Rücken, eine Berührungsempfindung in den Fingerspitzen, wahrnehmen, gleich wie es Thatsache ist, daß wir Dinge außer uns wahrnehmen; aber daß sie uns wirklich zukommen, ist ebenso wenig eine Thatsache wie daß die Dinge, die wir außer uns wahrnehmen, wirklich existiren. Sie müßten, damit ihre Existenz für eine Thatsache gelten könnte, mit dem Bewußtsein, das wir von ihnen haben, identisch sein. Daß wir uns hier nicht wie zuvor auf die Thatsache berufen können, ergiebt sich auch aus unserer Kritik der äußeren Wahrnehmung, denn dieser zufolge müssen mindestens die leiblich lokalisirten Empfindungen und Gefühle, die wir in uns wahrnehmen, für bloß scheinbare Zustände unseres Ich gelten, da, wenn sie uns wirklich zukämen, unser Leib ein Ding an sich wäre, was er nicht ist. Und auch ohne die Ergebnisse unserer Kritik der äußeren Wahrnehmung zu Hülfe zu nehmen, überzeugen wir uns leicht, daß wenigstens die Lokalisation der Empfindungen und Gefühle ein bloßer Schein und daß mithin die Berufung auf die Thatsächlichkeit ihrer Existenz unzulässig ist. Der Begriff von Zuständen unseres immateriellen und unräumlichen Ich, welche in dem materiellen Leibe

ihren Sitz haben sollen, enthält ja einen offenbaren Widerspruch. Ebenso wenig wie die Existenz der vom Wahrnehmen verschiedenen innerlich wahrgenommenen Zustände die Gewißheit einer Thatsache hat, läßt sie sich aus derjenigen des Ich und der inneren Wahrnehmungen erschließen, denn die Existenz der inneren Wahrnehmungen ist ebenso wenig wie die der äußeren und wie die der Phantasie-Vorstellungen durch die Existenz ihrer von ihnen verschiedenen Inhalte bedingt. Ist uns daher überhaupt eine Gewißheit über die metaphysische Bedeutung aller innerlich wahrgenommenen Zustände erreichbar, so kann es nur die sein, daß dieselben bloße Phänomene sind. Diese Gewißheit aber ergiebt sich in der That aus folgender Erwägung.

Nach unseren bisherigen Ergebnissen ist es selbstverständlich, daß uns die Zustände, die wir innerlich wahrnehmen, nicht zukommen können, ohne daß wir sie wahrnehmen. Es fragt sich nun, ob ihnen wie den Objekten der äußeren Wahrnehmung wegen dieser ihrer Unabtrennbarkeit von dem sie perzipirenden Bewußtsein die Realität abgesprochen werden muß, oder ob bei ihnen wie bei dem Ich und seinem gesammten Wahrnehmen die Realität mit der Idealität, das Sein mit dem Perzipirt-werden zusammenfällt. Daß das Sein eines Perzipirten mit seinem Perzipirt-werden zusammenfalle, heißt nichts Anderes als daß dem Perzipirten dadurch, daß es perzipirt werde, das Sein verliehen, daß dasselbe also durch das Perzipiren hervorgebracht werde. Dies erkannten wir auch an, als wir die Außendinge deshalb, weil sie Objekte unseres Perzipirens sind, für bloße Phänomena, das Ich dagegen für ein Ding an sich erklärten, denn die Außendinge, meinten wir, bringe das Ich nicht durch sein Perzipiren hervor, wohl aber sich selbst, indem seine Selbst-Perzeption in jedem Augenblicke die Fortsetzung seines Daseins über diesen Augenblick hinaus sei.[3]) Und auch als wir vorhin sämmtliche Wahrnehmungen, die wir in uns wahrnehmen, für dem Ich wirklich zukommende Thätigkeiten erklärten, haben wir ihnen nur ein solches Sein zugeschrieben, welches wir ihnen durch das Wahrnehmen, dessen Inhalte sie sind, verleihen, denn was vom Wahrnehmen (welches, inwiefern es seine Natur ist, sich selbst zum Inhalte zu haben, Ich ist) im Allgemeinen gilt, gilt auch von jedem

bestimmten Wahrnehmen, jedes bestimmte Wahrnehmen ist mit demjenigen, dessen Inhalt es ist, identisch, und indem es sich selbst zum Inhalte hat, bringt es sich selbst hervor. Demnach kommt es für unsere jetzige Frage darauf an, ob wir die vom Wahrnehmen verschiedenen Zustände, die wir in uns wahrnehmen, dadurch, daß wir sie wahrnehmen, in uns hervorbringen oder nicht. Im ersten Falle sind sie reale, im anderen bloß phänomenale Zustände des Ich. Die Antwort kann, wie mir scheint, nicht zweifelhaft sein. Unser Wahrnehmen kann nichts von ihm selbst Verschiedenes hervorbringen, weder äußere Dinge noch innere Zustände, es bringt nichts weiter hervor als sich selbst, indem es sich selbst zum Inhalte hat, und zwar in dem Sinne, daß es sich selbst erhält.

Lassen Sie mich dieser Argumentation noch eine etwas andere Gestalt geben. Da das Perzipirt-werden allen innerlich wahrgenommenen Bestimmtheiten unentbehrlich ist, so haben wirkliches Sein von diesen nur diejenigen, deren Perzipirt-werden das Sein einschließt. Aber nicht alles Perzipirt-werden schließt das Sein ein, denn z. B. die Farben, die wir perzipiren, sind nicht. Das Perzipirt-werden, in welchem das Sein enthalten ist, muß also ein solches besonderer Art sein. Nun schließt das Perzipiren stets das Sein ein. Um perzipirt zu werden, braucht ein Ding nicht zu sein, sonst müßte auch der Gegenstand im Spiegel sein, perzipiren dagegen kann nur ein Seiendes. Wenn es daher ein Perzipirt-werden giebt, welches mit Perzipiren identisch ist, so ist dieses ein solches von der gesuchten Art. Und nur in ihm ist die gesuchte Art zu finden. Wir werden kein Perzipirt-werden, welches nicht mit Perzipiren identisch ist, für ein Sein gelten lassen. Ein mit Perzipiren identisches Perzipirt-werden giebt es aber, denn alles auf einen von ihm selbst verschiedenen Inhalt gerichtete Perzipiren hat, als das mit diesem Inhalte erfüllte, sich als das mit diesem Inhalte erfüllte selbst zum Inhalte, und inwiefern das Perzipiren sich selbst zum Inhalte hat, ist es einerlei mit Perzipirt-werden; sich perzipiren und von sich perzipirt werden, ist ja dasselbe. Mithin hat unter allem demjenigen, was wir perzipiren, unser gesammtes Perzipiren selbst, und nur dieses wirkliches Dasein. Ich selbst bin wirklich und das gesammte Wahrnehmen, welches ich in mir wahr-

nehme, kommt mir wirklich zu, alle vom Wahrnehmen verschiedenen Zustände dagegen, die ich in mir wahrnehme, alle diejenigen Inhalte, mit denen erfüllt mein Wahrnehmen sich selbst zum Inhalte hat, sind wie die Dinge, die ich außer mir wahrnehme, bloße Phänomene.

Es könnte scheinen, als widerspreche dieses Ergebniß dem früher von uns aufgestellten Satze, daß die Existenz eines Accidens gleichbedeutend mit der Inhärenz desselben in einer Substanz sei, und daß man daher an der Existenz eines Accidens, mit welchem man zugleich seine Inhärenz in einer Substanz anschaue, also als eine Thatsache antreffe, nicht zweifeln könne, daß z. B. die Existenz einer im Spiegel gesehenen Farbe gewiß sein würde, wenn man zugleich eine Substanz sähe, deren Farbe sie wäre. Denn von der inneren Wahrnehmung haben wir ja gefunden, daß sie ganz und gar, nicht bloß in Bezug auf die Accidentien, die sie der Substanz ihres Gegenstandes, dem Ich zuschreibe, sondern auch in Bezug auf diese Substanz selbst, Anschauung sei. Indessen fehlt doch der inneren Wahrnehmung von den Bestimmtheiten, welche, wie die lokalisirten Empfindungen, nicht selbst Wahrnehmungsthätigkeiten sind, Ein Erforderniß dafür, daß sie die wirkliche Existenz dieser Bestimmtheiten gewiß mache. Wenn wir nämlich auch eine Anschauung sowohl von diesen Bestimmtheiten als auch von der Substanz, auf welche wir dieselbe beziehen, besitzen, so doch nicht von der Inhärenz jener in dieser. Nur solche Bestimmtheiten, welche, wie alle Wahrnehmungsthätigkeiten, worauf sie auch gerichtet sein mögen, Modifikationen der anschaulichen Natur des Ich, d. i. des wahrnehmenden Bewußtseins, sind, können als Bestimmtheiten des Ich angeschaut werden. Von dem Bewußtsein selbst verschiedene Bestimmtheiten, Bestimmtheiten, die nicht in besonderen Weisen des Bewußtseins bestehen, können zwar im inneren Wahrnehmen auf das Ich bezogen werden, aber nicht in der Weise, daß sie als Bestimmtheiten des Ich oder des Bewußtseins *angeschaut* werden. Ich habe allerdings von der inneren Wahrnehmung gesagt, daß sie, im Gegensatze zur äußeren, ganz und gar Anschauung sei, daß sie kein nicht zugleich Anschauen seiendes Denken enthalte, allein dem Zusammenhange nach konnte dieses nur so gemeint sein, daß der inneren

Wahrnehmung nicht bloß, wie der äußeren, die Accidentien, die sie ihrem Gegenstande zuschreibe, sondern auch die Substanz ihres Gegenstandes, nämlich das Ich, als ein im Originale im Bewußtsein Gegenwärtiges vorschwebe. In genauer Ausdrucksweise muß es allerdings heißen, daß auch die innere Wahrnehmung ein nicht in Anschauen aufgehendes Denken enthalte, nämlich inwiefern sie Beziehen von angeschauten Bestimmtheiten, die vom Bewußtsein verschieden sind, auf das angeschaute Ich ist.

Ist es denn aber nicht ein ganz unglaubhaftes Resultat, zu welchem wir hiermit gelangt sind? Daß die leibliche Lokalisation unserer Empfindungen sowie unserer Gefühle der Lust und des Schmerzes keine Wahrheit hat, zuzugeben, fällt uns freilich, nachdem wir uns von der bloßen Phänomenalität der Körperwelt überzeugt haben, nicht schwer, zumal wenn wir der physiologischen Thatsachen gedenken, welche unwiderleglich darthun, daß selbst vom Standpunkte des gemeinen Realismus aus die Beziehung der psychischen Bestimmtheiten auf Theile des Leibes als vielfach trügerisch anerkannt werden muß, z. B. der Thatsache, daß eine Reizung der Wurzel eines im Rückenmarke entspringenden sensibelen Nerven die Wahrnehmung eines Schmerzes in dem unversehrten Körpertheile, in welchem der Nerv endigt, verursacht, oder daß einem Menschen, dem ein Bein amputirt ist, dieses gar nicht mehr vorhandene Glied der Sitz von Gefühlen zu sein scheint, oder daß wir beim Schreiben in der Federspitze den Druck derselben gegen das Papier zu empfinden meinen, als ob dieselbe ein Theil unseres sensibelen Leibes sei, oder daß schon mancher gesunde Zahn ausgezogen ist, weil das Gefühl des Leidenden ihn mit dem kranken verwechselte. Aber daß die Empfindungen und Gefühle, die wir irrthümlich in den Leib verlegen, gar nicht existiren, daß sie nur die Art sein sollen, wie wir uns selbst erscheinen, so wie nach der Auffassung der Physiker die Farben und Töne nur die Art sind, wie uns die Körper erscheinen, — wird uns davon irgend ein Beweis jemals überzeugen können? Wenn, wie wir behauptet haben, die wirkliche Existenz jedes Wahrnehmens, dessen wir uns bewußt sind, eine Thatsache ist, müssen wir da nicht erst recht die Gefühle der Lust und des Schmerzes, die wir in uns wahrnehmen,

für Thatsachen gelten lassen? Ist es nicht geradezu lächerlich, anzunehmen, daß der von Zahnschmerzen Gepeinigte gar nicht wirklich Zahnschmerzen habe, sondern dieselben zu haben nur sich scheine?

Glücklicherweise ist der Gegensatz zwischen dem, was wir zu glauben nicht umhin können, und dem, was wir bewiesen haben, ein bloß scheinbarer und verschwindet, sobald wir beides genauer ins Auge fassen. Behaupten, daß alle vom wahrnehmenden Bewußtsein verschiedenen Zustände, die wir in uns wahrnehmen, bloße Phänomene seien, heißt nicht leugnen, daß wir wirklich Lust und Schmerz fühlen, wirklich allerlei, z. B. Kälte in den Füßen, Spannung in den Muskeln des Armes, empfinden, so oft wir uns solchen Fühlens und Empfindens bewußt sind. Solches Empfinden und Fühlen ist eben ein Wahrnehmen, und gehört also gerade zu demjenigen, für dessen Realität wir uns gegen Kants Lehre vom inneren Sinne entschieden haben. Nur die somatisch-psychischen Zustände, welche das Empfundene und Gefühlte bilden, und für welche wir leider keine andere Bezeichnung haben als wiederum Empfinden und Fühlen, haben wir zu den bloßen Phänomenen gerechnet. Nur von diesen Zuständen, die etwas von dem wahrnehmenden Bewußtsein, dessen Inhalt sie bilden, Verschiedenes sind, haben wir behauptet, daß sie nichts Anderes als Inhalte des wahrnehmenden Bewußtseins, des Empfindens und Fühlens, seien, kein vom Bewußtsein unabhängiges Dasein führen, und daß sie auch, im Unterschiede von den Thätigkeiten des wahrnehmenden Bewußtseins, nicht durch ihr Wahrgenommen-werden wirklich existiren. Diese somatisch-psychischen Zustände gehören aber auch nicht zu demjenigen, was uns den Glauben an seine Realität in einer Weise aufnöthigt, gegen die alle skeptischen Einwürfe ohnmächtig sind. Sie sind nicht die Lust und der Schmerz, an deren Thatsächlichkeit kein Unbefangener im Ernst zu zweifeln vermag, wenn gleich diese Worte auch zu ihrer Bezeichnung gebraucht werden. Die Lust und der Schmerz, von der Niemand, ohne sich lächerlich zu machen, behaupten könnte, daß sie niemals in ihm wirkliches Dasein gehabt haben, sind diejenigen Wahrnehmungen, welche wir Gefühl von somatisch-psychischen Zuständen nennen. Z. B. der Zahnschmerz, dessen

wirkliche Existenz mir, so lange ich ihn fühle, unzweifelhaft ist, ist nicht der Zustand, den ich in den Zahn verlege, an und für sich, sondern mein wahrnehmendes Bewußtsein dieses Zustandes. Dieses wahrnehmende Bewußtsein ist, da es wie jedes andere sich selbst zum Inhalte hat, zugleich der Schmerz, den ich fühle, und das Fühlen dieses Schmerzes. Oder würden Sie, wenn Sie von Zahnschmerz gequält wären und Ihnen ein zuverlässiges Mittel angeboten würde, welches zwar den Zustand im Zahn bestehen ließe, aber denselben vollständig Ihrer Kenntniß entzöge, ihn also unfühlbar für Sie machte, nicht zugreifen und glauben, ungeachtet der Fortdauer des Zustandes im Zahne zugleich mit dem Bewußtsein des Schmerzes des Schmerzes selbst ledig zu werden? Und würden Sie nicht umgekehrt ein Mittel für werthlos halten, welches zwar den Zahn von dem Schmerze befreite, Ihrer Wahrnehmung desselben aber, dem Scheine, daß ein solcher Zustand dem Zahne anhafte, nichts anhaben könnte? Ein Unterschied besteht zwischen dem Schmerze, an dessen Realität wir nicht zweifeln können, und dem auf denselben merkenden und sich mit ihm beschäftigenden Bewußtsein, aber er ist identisch mit dem wahrnehmenden Bewußtsein, dessen Inhalt er bildet, d. i. dem Fühlen, während der ebenfalls Schmerz genannte somatisch-psychische Zustand, dessen bloße Phänomenalität wir bewiesen haben, auch von dem fühlenden Wahrnehmen, dessen Inhalt er bildet, verschieden ist.

Ich will hier noch darauf aufmerksam machen, daß wir, indem wir den Gefühlen der Lust und der Unlust Realität zuschreiben, ein Gleiches thun mit denjenigen Begehrungen, welche wir in uns insoweit, als wir wahrnehmende Wesen sind, antreffen. Denn dieses Begehren ist früher[4]) von uns angestellten Erörterungen zufolge nichts Anderes als das Haben der Gefühle, welches ein Gern-haben ist, wenn die Gefühle angenehm, und ein Ungern-haben, wenn dieselben unangenehm sind, das Haben der Gefühle aber ist das Fühlen und Wahrnehmen derselben.

Wir stehen am Ende der Kritik der inneren Wahrnehmung. Bevor wir uns jedoch zu einer neuen Aufgabe wenden, gestatten

Sie mir einige Bemerkungen zu derjenigen Lehre von der metaphysischen Bedeutung der inneren Wahrnehmung, als deren Fortbildung wir unsere letzten Untersuchungen betrachten dürfen, der Cartesianischen.

Es giebt nach Cartesius eine unmittelbare Gewißheit, welche durch keine Zweifelsgründe erschüttert werden kann, die Gewißheit des eigenen Denkens und Seins. Der Satz ego cogito, ergo sum sei der erste und gewisseste, der sich dem methodisch Philosophirenden darbiete. Derselbe soll nicht der abgekürzte Ausdruck des Schlusses Illud omne, quod cogitat, est sive existit, ego cogito, ergo sum sein, sondern durch einen einfachen Blick des Geistes unmittelbar erkannt werden.[5]) An einer anderen Stelle[6]) giebt Cartesius zwar zu, man müsse zuvor wissen, daß etwas, was denke, nicht der Existenz ermangeln könne, allein der Zusammenhang begünstigt die Vermuthung, er habe damit nur sagen wollen, man müsse die Bedeutung der Wörter Denken und Existiren, der zufolge das Denken eine Art des Existirens sei, kennen. Das cogito, ergo sum ist in der That ebenso wenig ein Schluß, wie z. B. die Worte: „Dieser Baum hat grüne Blätter, also hat er Blätter“ oder „dieses Ding ist weiß, also farbig“ einen solchen ausdrücken. Mit Recht sagt Cartesius,[7]) es sei ein Widerspruch, zu glauben, daß das, was denke, zu der Zeit, in welcher es denke, nicht existire; ein Satz aber, dessen kontradiktorisches Gegentheil einen direkten Widerspruch enthält, der also selbst eine bloße Tautologie ist, ist zum Obersatze eines Schlusses unbrauchbar. Auch nicht eine unmittelbare Folgerung kann man das cogito, ergo sum nennen, sofern man, wie den Logikern zu thun anzuempfehlen wäre, in den Begriff der Folgerung dieses aufnimmt, daß sie einen Fortschritt in der Erkenntniß bilde, daß also die Konklusio, wenn sie auch denselben Sachverhalt wie die Prämisse oder einen Theil desselben zum Inhalte hat, von diesem doch eine neue Auffassung ausspreche, ihn unter einem neuen Gesichtspunkte betrachte. Denn das ist die Bedeutung des Wortes Sein oder Existiren, daß es das allen möglichen Prädikaten, darunter auch das Denken, Gemeinsame ist, wie auch ein Gegner des Cartesius einsah,[8]) indem er bemerkte, in dem cogito sei das sum enthalten, da cogito gleichbedeutend sei mit

sum cogitans. Die Logiker lehren zwar im Allgemeinen, daß die Urtheile, welche von einem Dinge eine Eigenschaft oder eine sonstige Bestimmtheit prädiziren, damit nicht auch die Existenz dieses Dinges behaupten, allein ich habe Sie schon bei einer früheren Gelegenheit darauf aufmerksam gemacht,[9]) daß diese Ansicht auf einer Verwechselung derjenigen Urtheile, welche einem Dinge eine Bestimmtheit zuschreiben, mit derjenigen, welche von einem Begriffe aussagen, daß zu seinem Inhalte eine gewisse Bestimmtheit gehöre, beruht. Demnach liegt die eigentliche Bedeutung des Satzes cogito, ergo sum in dem cogito, in der Behauptung: ich denke wirklich und scheine mir nicht bloß zu denken. Der Zusatz ergo sum hebt aus dem cogito nur dasjenige heraus, worauf es zunächst ankommt.

In einer anderen Beziehung gab Cartesius jedoch seinem Grundsatze eine Bedeutung, welche er nicht zu rechtfertigen vermocht hätte. Das Subjekt des cogito, das ego, meinte er nämlich, gehe nicht in dem cogitare auf, es sei vielmehr eine res cogitans, nicht eine bloße cogitatio, sofern hierunter die Thätigkeit oder das Vermögen des Denkens verstanden werde.[10]) Er hielt es also für unmittelbar gewiß, daß das Denken einer von ihm verschiedenen Substanz inhärire, daß hinter dem Denken ein Etwas stecke, von welchem es ausgehe. Allerdings erklärte er die cogitatio für das Einzige, was vom Wesen des Ich unabtrennbar sei, aber er dachte zu ihr ein, wie es scheint, an sich gänzlich unbestimmtes Substrat hinzu, eine materia metaphysica unkörperlicher Natur.[11]) Dieses Substrat ist eine bloße Erdichtung. Unmittelbar gewiß ist mir nur die Wirklichkeit des cogitare, nämlich desjenigen, welches ich wahrnehme, nicht die eines Substrates. Das Ich, von welchem ich jedes bestimmte cogitare, welches ich wahrnehme, z. B. das Sehen eines Hauses, prädizire, ist nicht ein hinter diesem bestimmten cogitare Stehendes, sondern das von mir wahrgenommene individuelle cogitare in seiner Allgemeinheit, d. i. insofern dasselbe allen aufeinander folgenden Weisen des cogitare, die ich wahrnehme, gemeinsam ist. Es ist die Natur des Bewußtseins (so darf das cogitare des Cartesius übersetzt werden), daß es in jeder seiner Bestimmtheiten, wovon es auch immer Bewußtsein sein mag und in welcher Weise es sich auch immer auf seinen

Gegenstand beziehen mag, sich selbst erfaßt, in Beziehung auf sich selbst Wahrnehmen ist, und so ist es das individuelle Ich in einer Bestimmtheit, nämlich der Bestimmtheit, Bewußtsein von diesem oder jenem zu sein, und wenn von allen Bestimmtheiten des individuellen Bewußtseins abstrahirt, also davon abgesehen wird, wovon es außer von sich selbst Bewußtsein ist, so ist das übrig Bleibende das individuelle Ich, inwiefern es überhaupt dieses individuelle Ich ist. Das individuelle cogitare, welches ich wahrnehme, ist in seiner Allgemeinheit die Substanz, welcher alle wechselnden Weisen des cogitare, die ich wahrnehme, inhäriren. Sage ich von meinem Ich ein bestimmtes cogitare aus, so meine ich, daß das individuelle cogitare, welches ich wahrnehme, unter den Umständen des Zeitabschnittes, auf welchen sich meine Aussage bezieht, die Konsequenz habe, jenes bestimmte cogitare zu sein. Darum ist das individuelle cogitare in seiner Allgemeinheit gar nicht ein Prädikat des Ich; ego cogito ist, da die Ichheit im cogitare besteht, wörtlich verstanden nicht mehr als das bloße ego. Soll das cogito ein wirkliches Urtheil ausdrücken, so kann dasselbe nur dieses sein, daß die Vorstellung des eigenen Ich das wirkliche cogitare zum Inhalte habe.

Die Gewißheit des cogito und mit ihr die des sum ist die Gewißheit einer Thatsache, und auch Cartesius stellt sie niemals anders dar. Auf der anderen Seite aber betrachtet Cartesius sie offenbar auch als eine in der reinen Vernunft gegründete, und auch dieses mit Recht. Man kann jene Sätze empirische Wahrheiten nennen, darf diese dann aber nicht den apriorischen, den Wahrheiten der reinen Vernunft, entgegensetzen. Denn ich befinde mich im Besitze der Thatsache meines Bewußtseins und Seins dadurch, daß ich überhaupt ein bewußtes Wesen, Ich, bin, und was ich durch mein bloßes Ich-sein weiß, ist Erkenntniß a priori. Durch mein bloßes Ich-sein weiß ich von mir selbst, das eigene Ich ist mir also ein reiner oder apriorischer Bewußtseinsinhalt, die Wirklichkeit und Thatsächlichkeit aber meines Denkens und An-sich-seins ist eben das, worin die Ichheit meines Ich besteht, und indem ich mir daher a priori meines Ich bewußt bin, bin ich mir a priori der Wirklichkeit und Thatsächlichkeit meines Denkens und Seins

bewußt. Daß die Ichheit meines Ich in der Wirklichkeit und Thatsächlichkeit seines Denkens und Seins besteht, folgt daraus, daß sie in der Identität desselben mit mir, der ich es denke, besteht, denn wenn ich mit meinem Bewußtsein irgend ein Objekt erfasse, so bin ich, das Subjekt, wirklich, und wenn daher das Objekt ein solches ist, dessen Natur und Wesen darin besteht, mit mir, dem Subjekte, identisch zu sein, so gehört zur Natur und zum Wesen desselben auch die Wirklichkeit seines Seins für mich; ein Objekt, dessen Was nicht in der Wirklichkeit seines Seins für mich bestände, könnte mir nicht das mit mir, dem Subjekte, Identische bedeuten, wäre also nicht mein Ich. Daß die wirkliche und thatsächliche Existenz zum Wesen des eigenen Ich gehört, erhellt auch daraus, daß man die Setzung eines Objektes als eines seienden (und jedes Objekt wird, indem es gesetzt wird, als ein seiendes gesetzt) nicht anders bestätigen, für eine gültige erklären, d. i. daß man diesem Objekte nicht anders *wirkliches* Sein zuschreiben kann, als indem man es auf irgend eine Weise mit dem eigenen Ich verknüpft, mit dem eigenen Ich in einer und derselbigen Welt verbunden denkt, die wirkliche Existenz des eigenen Ich aber voraussetzt, denn hieraus folgt, daß das eigene Ich dasjenige bedeutet, was von ihm selbst unmittelbar in seiner wirklichen Existenz erfaßt wird, oder was dadurch wirklich ist und sich als wirklich Seiendes weiß, daß es sich selbst setzt, was also dadurch wirklich ist, daß es das eigene Ich ist.

Cartesius stellt mit Recht das cogito als die Zusammenfassung vieler Thatsachen, an deren Thatsächlichkeit nicht gezweifelt werden kann, unter einen allgemeinen Begriff dar. Wie ich das esse in dem cogitare antreffe, so dieses in jedem Augenblicke in einem bestimmten cogitare. So heben die Meditationes das *allgemeine* „Ich denke“ aus dem *besonderen* „Ich denke, daß ich bin“ heraus, und an einer anderen Stelle ersetzen sie das allgemeine cogito durch das besondere cogito me videre, um daran das sum zu schließen. Die Principia philosophiae stellen ähnlich wie Augustinus, der dem radikalen Skeptizismus als erstes Unbezweifelbares das dubitare selbst vorgehalten hatte,[12]) zuerst die Thatsache fest: Alles verwerfend, woran ich nur irgendwie zweifeln kann, denke ich, daß kein Gott, kein Himmel, kein Körper sei, und daß

ich weder Hände noch Füße habe, und fahren fort: Wir können nicht annehmen, nos, qui talia cogitamus, nihil esse; und mit demselben Rechte, heißt es weiter, können wir aus dem Bewußtsein, daß wir sehen oder daß wir spazieren gehen, auf unsere Existenz schließen.[13]) Die bestimmten cogitationes sind jedoch lediglich empirische Thatsachen, nur in ihrer Allgemeinheit wird die eigene cogitatio a priori erkannt. In dem cogitare jedes Augenblickes ist aber, wenn es in seiner Vollständigkeit genommen wird, ein percipere enthalten, das percipere gehört zum cogitare als solchem, und auch das percipio, ergo sum ist daher eine Erkenntniß a priori.

Als Weisen des cogitare zählt Cartesius auf das dubitare, intelligere, affirmare, negare, velle, nolle, imaginari, sentire, das letztere, sofern es nicht auf den Körper, sondern auf den Geist bezogen werde. Allgemein bestimmt er den Umfang des Begriffes der cogitatio durch die Definition: Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est.[14]) Ein cogitare soll also jedes Verhalten, dessen wir uns innerer Wahrnehmung bewußt sind, insoweit sein, als wir uns seiner so bewußt sind. Wenn das Wort cogitare aber in dieser Bedeutung genommen wird, so ist es nicht richtig, daß die wirkliche Existenz jeder cogitatio, deren man sich in innerer Wahrnehmung bewußt sei, eine unzweifelhafte Thatsache sei. Unzweifelhafte Thatsachen und überhaupt wirkliche Thatsachen sind nicht sämmtliche Inhalte des inneren Wahrnehmens, sondern nur diejenigen, die mit dem wahrnehmenden Bewußtsein, dessen Inhalte sie bilden, identisch sind. Ich kann von Jeglichem, was ich in mir oder außer mir wahrnehme, zunächst nur behaupten, daß es mir zu sein scheine, d. i. daß ich es wahrnehme, und nur dann darf ich hinzufügen, es existire auch wirklich, an sich, wenn es mit meinem Wahrnehmen identisch ist. Wenn ich daher allen Bewußtseinsthätigkeiten, die ich wahrnehme, wirkliche Existenz zuschreibe, so muß ich den Begriff des Bewußtseins vielmehr dahin bestimmen, daß jede ihm angehörige Thätigkeit, welchen von ihr selbst verschiedenen Inhalt oder Gegenstand sie auch haben möge und in welcher Weise sie sich auch auf diesen Inhalt oder Gegenstand be=

ziehen möge, in Beziehung auf sich selbst Wahrnehmen sei. Die Cartesianische Definition, daß cogitatio jede innerlich wahrgenommene Bestimmtheit, sofern sie innerlich wahrgenommen werde, sei, ließe sich jedoch mit der Behauptung, daß die Existenz jeder innerlich wahrgenommenen cogitatio eine unzweifelhafte Thatsache sei, durch die Annahme in Uebereinstimmung bringen, daß jede jener Definition entsprechende cogitatio eine solche auch im Sinne dieser Behauptung sei, daß also jede innerlich wahrgenommene Bestimmtheit mit der inneren Wahrnehmung, deren Inhalt sie bilde, identisch, mithin eine eigenthümliche Weise des inneren Wahrnehmens sei, und daß folglich das innere Wahrnehmen überhaupt keinen anderen Inhalt habe als sich selbst. Und dies scheint in der That Cartesius angenommen zu haben.[15]) Allein einerseits widerspricht dieser Ansicht die Beobachtung. Es wäre z. B. auch dann, wenn man die innerlich wahrgenommene Empfindung von der Spannung eines Muskels als eine solche betrachten wollte, für welche die Lokalisirung zufällig sei und welche also auch als eine reine psychische Bestimmtheit vorkommen könne, unmöglich, sie mit dem wahrnehmenden Bewußtsein, dessen Inhalt sie ist, zu identifiziren. Andererseits kann man den allgemeinen Begriff des inneren Wahrnehmens nicht anders determiniren (d. i. als einen viele besondere Begriffe unter sich befassenden) denken, als indem man das innere Wahrnehmen überhaupt auf einen von ihm selbst verschiedenen Inhalt bezieht und diesen Inhalt determinirt. Man kann z. B. die Eigenthümlichkeit der Empfindung des gespannten Muskels nicht für eine solche ansehen, welche lediglich in der Art beruhe, wie die Thätigkeit des Wahrnehmens sich vollziehe, denn diese Thätigkeit läßt, für sich betrachtet, gar keine nähere Bestimmung mehr zu. Uebrigens würde man auch das innere Wahrnehmen, wenn man ihm keinen von ihm selbst verschiedenen Inhalt zugestände, dem äußeren, bezüglich dessen Niemand auf den Einfall kommen kann, daß es mit seinem Objekte identisch sei, so unähnlich machen, daß es kaum noch möglich schiene, es mit demselben unter einen allgemeinen Begriff des Wahrnehmens zusammenzufassen.[16])

Die Lehre des Cartesius über die metaphysische Bedeutung der inneren Wahrnehmung ist gewiß in mancher Beziehung mangelhaft.

Sie erklärt es nicht hinreichend, was dem Bewußtsein des cogito im Unterschiede von jedem anderen die Fähigkeit verleiht, seine Wahrheit zu verbürgen; sie giebt keine klare Auskunft darüber, welche Bewandtniß es mit jenem zu dem cogito das sum fügenden ergo habe; sie analysirt den Begriff des Ich nicht und verwechselt ihn mit demjenigen eines hinter dem Bewußtsein stehenden Substrates, einer unkörperlichen Materie des Geistes; sie unterscheidet nicht zwischen dem seine Realität verbürgenden, sich selbst wahrnehmenden Bewußtsein und den von ihm verschiedenen, bloß phänomenalen Inhalten desselben. Aber sie hat es vollkommen evident gemacht, daß für Jeden sein Bewußtsein in allen denjenigen Gestalten, deren er sich wahrnehmend bewußt ist, und nur dieses die Gewißheit einer Thatsache besitzt, und damit hat sie eine fundamentale Wahrheit der Metaphysik endgültig festgestellt. Daß ihr auch die Erneuerung des radikalen Skeptizismus durch Kant[17]) nichts anzuhaben vermag, bedarf wohl keines Nachweises mehr. Doch mag es bei der Wichtigkeit der Sache angemessen sein, zum Schlusse noch einmal auf die inneren und äußeren Widersprüche des letzteren hinzuweisen.

Der Skeptizismus Kants ist ausgesprochen in dem Satze, daß nicht bloß die Dinge, die wir außer uns wahrnehmen, bloße Phänomene seien, sondern daß wir auch uns selbst erfassen, nicht wie wir an uns selbst seien, sondern nur, wie wir uns zu sein scheinen, da wir von unserem Ich als solchem keine Anschauung, sondern nur ein leeres Bewußtsein haben, welches uns über das, was wir seien, nicht die mindeste Kunde gebe, alle Bestimmtheiten aber, die wir in der inneren Anschauung antreffen, nicht bloß die vom Bewußtsein verschiedenen, sondern auch die Bewußtseinsthätigkeiten selbst, das Anschauen und Wahrnehmen, das Einbilden, das Denken, uns durch die Affektion eines inneren Sinnes gegeben werden und daher nur die Art bedeuten, wie wir von uns selbst affizirt werden. Denn hiermit ist uns das an sich Seiende — und dieses ist nichts Anderes als das Seiende im Gegensatze zu dem bloß zu sein Scheinenden — gänzlich entrückt; es kann, da es ein anschauungsloses Denken gar nicht

giebt oder doch das anschauungslose Denken, welches Kant annimmt, von ihm für ein leeres, zum Erkennen unzureichendes erklärt wird, keine Erkenntniß des Seienden geben, mithin überhaupt keine Erkenntniß, da Erkenntnisse nur die wahren Gedanken sind, wahr aber ein Gedanke nur dann ist, wenn das durch ihn Gedachte ist und nicht bloß zu sein scheint, jede Erkenntniß also ihrem Begriffe nach Erkenntniß des Seienden ist. Von einer Erkenntniß der Erscheinungen kann man nur in demselben Sinne wie von einem Sein derselben reden. Wenn nämlich den Erscheinungen als solchen Sein zugeschrieben wird, so ist das Seiende, welches eigentlich gemeint wird, der die Erscheinungen Wahrnehmende, inwiefern er sie wahrnimmt, und so ist auch jede Erkenntniß, welche sich auf Erscheinungen bezieht, z. B. jede naturwissenschaftliche, wirkliche Erkenntniß nicht eigentlich der Erscheinungen, sondern der seienden, die Erscheinungen wahrnehmenden Subjekte hinsichtlich dieses ihres Wahrnehmens. Nach der Konsequenz der Kantischen Lehre aber kann es auch keine Erkenntniß der Erscheinungen in jenem Sinne des Wortes geben, da ihr zufolge auch das die Erscheinungen wahrnehmende Subjekt als solches nur Erscheinung ist.

Daß das Ich-Bewußtsein ein leeres Bewußtsein sei, ein Bewußtsein von einem gänzlich unbekannten x, ist ein sich widersprechender Gedanke. Unser wahrnehmendes Bewußtsein kann zwar zu einem Inhalte ein unbekanntes Etwas als Substrat hinzudenken, wie es ja in der That als äußerlich wahrnehmendes thut, aber dann ist das Hinzugedachte ein bloß Gemeintes, kein im Originale Erfaßtes, während doch das Ich im Originale, in seinem An-sich-sein im Bewußtsein gegenwärtig sein soll. Tritt ein Reales in das Bewußtsein ein, so kann es nicht seine ganze Bestimmtheit draußen lassen. Das Etwas, welches nach Ablegung seiner ganzen Bestimmtheit gleichsam nackt in das Bewußtsein hineinträte, wäre nicht Etwas, sondern Nichts. Aber auch thatsächlich ist die Vorstellung des Ich keine leere, denn wir sind uns desselben als des Subjekt-Objektes unseres Bewußtseins oder, was dasselbe ist, als unseres sich selbst zum Inhalte habenden Bewußtseins bewußt.[18]) Wenn wir freilich auch von dem Sein in der Zeit abstrahiren müßten, um das Ich rein zu denken, so bliebe nichts für sich Denkbares übrig. Aber es

ist eine völlig unbegründete Behauptung Kants, daß die Zeit lediglich eine Form sinnlicher Anschauung sei. Das Ich ist, inwiefern es überhaupt Ich ist, thatsächlich in der Zeit; eben dieses, daß vom Ich nichts übrig bliebe, wenn wir die Zeitlichkeit aus ihm hinwegdächten, beweist, daß dieselbe zur Ichheit gehört. Ueberdies haben wir gezeigt, daß die Ichheit, welche in der Identität des Subjektes und des Objektes besteht, nur in der Form der Zeit möglich ist. Auch daran will ich erinnern, daß das Ich sich gar nicht einmal scheinen könnte in der Zeit zu sein, wenn es nicht wirklich in derselben wäre, da es zu diesem sich zu sein Scheinen der Zeit bedarf.

Nicht minder widerspricht sich die Lehre vom inneren Sinne. Da zur Erklärung der Wahrnehmungen der vom Bewußtsein verschiedenen Zustände des Ich, der somatisch-psychischen Empfindungen und Gefühle und auch der rein psychischen, wenn es solche giebt, die Annahme einer Einwirkung seitens äußerer Dinge, also einer Affektion des äußeren Sinnes, ausreicht, so könnte die Hypothese eines inneren Sinnes diesem Organe vernünftigerweise nur die Bedeutung zuschreiben, die durch Affektion des äußeren Sinnes hervorgerufenen Wahrnehmungen von Außendingen und subjektiven Zuständen zum Bewußtsein zu bringen. Dann müßte aber, wie wir gesehen haben,[19]) dieses Bewußtsein von den Wahrnehmungen selbst wieder auf den inneren Sinn einwirken, um auch seinerseits zum Bewußtsein zu kommen, und ebenso wieder das Bewußtsein von dem Bewußtsein der ersten Wahrnehmungen, und so fort ohne Ende. Es käme also nie dazu, daß das mit einem von ihm selbst verschiedenen Inhalte erfüllte Bewußtsein sich als solches selbst zum Inhalte hätte, und das ist doch die Natur des Bewußtseins, mit welchem von ihm selbst verschiedenen Inhalte es auch erfüllt sei und wie es sich auch zu diesem Inhalte verhalte, in Beziehung auf sich selbst Wahrnehmen zu sein. Eine endlose Reihe von Selbsterfassungen des Bewußtseins haben freilich auch wir uns zuzugestehen genöthigt gesehen. Aber indem wir in der Zeit die Form dieser Reihe erkannt haben, hat sich uns dieselbe so dargestellt, daß in jedem Punkte derselben, d. i. in jedem untheilbaren Augenblicke, das Bewußtsein sich selbst zum Inhalte hat, und daß es ein und dasselbige Bewußtsein, ein und dasselbige Ich ist, welches sich in

allen Punkten der Reihe auf jene Weise zu sich selbst verhält. In der unendlichen Reihe dagegen, auf welche die Hypothese vom inneren Sinne führt, ist nirgendwo Identität des Objekt seienden und des Subjekt seienden Bewußtseins anzutreffen, da hier immer wieder zwischen das Objekt und das Subjekt eine Affektion des inneren Sinnes eingeschoben ist.

Zu diesen Schwierigkeiten, welche den Lehren von der Unanschaulichkeit des Ich und vom inneren Sinne anhaften, kommt nun noch die Unmöglichkeit, die Begriffe des sich als unbekanntes Ding an sich denkenden Ich und des mittelst des inneren Sinnes anschauenden Gemüthes in dem Begriffe des Einen erkennenden Subjektes zu vereinigen. Das denkende Subjekt, welches die Kraft einheitlicher Verknüpfung des Mannigfaltigen besitzt, aber durch sich selbst nur ein ihm gänzlich unbekanntes x zum Objekte hat, soll sich mit dem anschauenden Subjekte, welches Ueberfluß an Mannigfaltigem hat, aber nicht einmal zwei aneinander grenzende Theile des Raumes zu einem Ganzen zu vereinigen und ebensowenig die Kontinuität der Zeit zu erfassen vermag, also nur mit Empfundenem erfüllte isolirte Raum- und Zeitpunkte vorstellt, zur Erzeugung von Wahrnehmungen verbinden, in welchen ein Mannigfaltiges einheitlich verknüpft ist. Aber keines kann zum Anderen kommen. Das denkende Ich weiß nichts von dem anschauenden Gemüthe und dem Reichthume, in dessen Besitze sich dasselbe findet, und dieses kann sich jenem, dem die Fähigkeit, affizirt zu werden, versagt ist, nicht kund geben.[20])

Ebenso wenig, wie es ihm gelungen ist, die alten unzureichenden Gründe des Skeptizismus durch neue bessere zu ersetzen, hat Kant dieser Lehre eine Gestalt zu geben vermocht, welche sie vor dem alten Einwande schützt, daß sie sich selbst aufhebe, indem sie dasjenige, dessen Besitz sie für unmöglich erkläre, für sich selbst in Anspruch nehme: Wahrheit.[21]) Vielmehr hat niemals ein Skeptiker in solcher Ausdehnung wie Kant zugleich die Möglichkeit der Erkenntniß durch seine Theorie verneint und die Wirklichkeit derselben durch seine Praxis bejaht. Denn einerseits behauptete er, daß wir auch nicht das Mindeste von dem Seienden wissen können, ausgenommen das für sich allein Werthlose, daß es überhaupt Seiendes

giebt (und auch das stellte er gelegentlich wieder als zweifelhaft hin)[22]), und andererseits erwuchs ihm aus dieser Bekämpfung des Dogmatismus ein umfangreicheres System des Wissens, als es je von einem Dogmatiker aufgestellt war. Was hat es denn für eine Bewandtniß mit allen den Lehren, welche die Vernunftkritik nebst der darauf gegründeten Metaphysik der Natur und der Sitten aufstellt? Sind sie Lehren über solches, was nur zu sein scheint, oder über solches, was wirklich ist? Ist z. B. das Anschauen, welches wir aus innerer Erfahrung kennen, und über welches uns die Transscendentale Aesthetik so wichtige Aufschlüsse giebt, das innere und das äußere, ein wirklicher Vorgang oder scheinen wir uns nur Anschauungen zu besitzen? Verknüpfen wir wirklich denkend das Mannigfaltige, das uns die Sinne liefern, oder will die Transscendentale Logik, wenn sie durch solches Synthetiren erst die Welt der Erscheinungen entstehen läßt, von einem Vorgange berichten, der selbst zu den Erscheinungen gehöre? Urtheilen und schließen wir nach der Kritik der reinen Vernunft wirklich oder kommt es uns nur so vor, als ob wir es thäten? Gehört das Wollen, von welchem die Kritik der praktischen Vernunft handelt, und das Bewußtsein eines unbedingten Sollens, welches sie ein Faktum der Vernunft nennt, der Welt des An-sich-seienden an, oder entsteht uns nur infolge von Affektionen des inneren Sinnes die Meinung, daß wir wollen und sollen? Schwerlich ist Kant jemals von einem Leser anders verstanden worden, als daß mindestens die Vermögen und Verrichtungen, durch welche die Vernunft sich eine Erscheinungswelt schafft, selbst mehr als bloße Erscheinungen seien. Dann ist aber die Vernunftkritik eine Wissenschaft von dem, wovon es ihr zufolge keine Wissenschaft geben kann, vom An-sich-seienden. Angenommen jedoch, Kant habe die Konsequenz seiner Lehre von der völligen Unerkennbarkeit der Dinge an sich gezogen und alles dasjenige, wovon die Vernunftkritik redet, als die Wirkung einer Affektion des inneren Sinnes durch ein gänzlich unbekanntes Etwas betrachtet, so würde er sich doch wieder eben dadurch Erkenntniß über ein Ding an sich zugeschrieben haben. Denn von einem Dinge an sich würde er gelehrt haben, daß es von sich selbst affizirt werde, und daß es sich infolge dessen als ein Wesen erscheine,

für welches Erscheinungen seien, daß es also wirklich sich selbst vorstelle und sich nicht bloß infolge einer Affektion des inneren Sinnes als ein sich selbst vorstellendes Wesen erscheine. Wenn es gar kein vorstellendes Ding an sich gäbe, so gäbe es auch keine Erscheinungen und auch nicht einmal den Schein, daß es Erscheinungen gebe. Es würde auch ein vergeblicher Versuch sein, die Lehre Kants von diesem Widerspruche durch die Annahme zu befreien, daß das Vorstellen weder eines Dinges bedürfe, in welchem es sich ereigne, noch einer Einwirkung seitens eines anderen Dinges, durch die es seinen Inhalt erhalte, daß es vielmehr sich selbst zum Sein und zum Besitze einer Erscheinungswelt genüge, denn so würde an die Stelle des unbekannten Dinges an sich das bekannte Vorstellen — nicht ein unbekanntes Etwas, welches sich selbst als Vorstellen erschiene, sondern das aus der inneren Wahrnehmung bekannte Vorstellen selbst — treten, und es bliebe dabei, daß die Vernunftkritik Wissenschaft von einem an sich Seienden, dem Vorstellen, wäre.

Nur Ein Einwand könnte gegen diese Widerlegung erhoben werden, dessen Grundlosigkeit nicht unmittelbar aus ihm selbst erhellte, der Einwand des Mißverständnisses. Unsere Widerlegung sammt der Darstellung der Kantischen Lehre als einer skeptischen beruhe, könnte mit einigem Schein des Rechtes gesagt werden, auf einer Verwechselung zweier Begriffe, der Kant ausdrücklich entgegengetreten sei, der Begriffe der Erscheinung und des Scheins, oder auch, was auf dasselbe hinauskäme, der beiden anderen des An-sich-seins und des Seins. Die Objekte der Anschauung und damit der Erkenntniß überhaupt seien nach Kant freilich nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen, aber sie seien wirklich und scheinen nicht bloß zu sein. Kant verwahrt sich in der That dagegen, daß man aus dem, was er zu Erscheinung zähle, bloßen Schein mache,[23]) und das An-sich-sein identifizirt er so wenig mit dem Wirklich-sein, daß er das letztere sogar in einer Weise definirt, durch welche es dem ersteren entgegengesetzt wird, nämlich als Zusammenhängen mit den materialen Bedingungen der Erfahrung, d. i. mit der Empfindung. Allein die Unterscheidung, die er zwischen Erscheinung und Schein macht, ist, soviel ich aus seiner etwas verworrenen Auseinandersetzung zu entnehmen vermag, doch nur eine solche zwischen einem relativen und

einem absoluten Maßstabe, nach welchen beurtheilt werden kann, ob ein Gegenstand wirklich sei oder nur zu sein scheine. Bloßen Schein nämlich will er nur dasjenige nennen, von dessen Nicht-sein man sich schon auf dem Standpunkte des natürlichen Realismus, dem der Raum und die Zeit für Formen der Dinge an sich gelten, überzeugen kann; so seien die zwei Henkel, die man anfänglich dem Saturn beigelegt habe, ein bloßer Schein. Erscheinungen dagegen sollen diejenigen Objekte heißen, welche vom natürlichen Realismus für Dinge an sich gehalten, dagegen in der Vernunftkritik als Objekte erkannt werden, die das vorstellende Subjekt infolge einer Affektion seitens ihnen gänzlich unähnlicher Dinge an sich durch sein Vorstellen in sich hervorbringt. Die Erscheinungen m. a. W. haben zwar keine absolute aber empirische Realität, dem Scheine dagegen fehlt auch die letztere. Es liegt auf der Hand, daß diese Unterscheidung für unseren Nachweis eines Widerspruches in der Lehre von der völligen Unerkennbarkeit der Dinge an sich ohne jede Bedeutung ist. Mögen die Objekte unseres Anschauens Erscheinungen oder Schein genannt werden, so giebt es überhaupt keine Erkenntniß, wenn es keine solche von Dingen an sich giebt, denn die Erkenntniß ist ihrem Begriffe nach Erkenntniß der Dinge an sich, und auch wenn sie sich auf Erscheinungen bezieht, hat sie doch ein Ding an sich zum Gegenstande, nämlich das an sich seiende Subjekt, für welches die Erscheinungen sind, gleichwie dasjenige, was ich Erkenntniß des Bildes im Spiegel nennen könnte, in Wahrheit Erkenntniß meiner selbst hinsichtlich dessen, was ich sehe, ist. Was endlich jene Definition des Seins anbetrifft, der zufolge gerade die Erscheinungen das wirklich Seiende bilden, so kann kein Zweifel darüber sein, daß sie den Erscheinungen nicht jene absolute Realität, die wir mit dem Worte Sein bezeichnet haben, beilegen will, daß sie das Wort vielmehr in der Bedeutung von empirischer Realität nimmt, also von dem Sein insofern redet, als es vom Standpunkte des natürlichen Realismus denjenigen Gegenständen beigelegt wird, von welchen von dem höheren Standpunkte der Metaphysik aus gesagt werden muß, daß sie gar nicht seien, sondern nur zu sein scheinen. Es verhält sich mit diesem Kantischen Gebrauche des Wortes Sein ebenso wie mit demjenigen des Wortes Ursache.

Denn wenn Kant Erscheinungen zu einander in das Verhältniß von Ursache und Wirkung setzt, so meint er doch nicht, daß eine Erscheinung wirklich sich so, wie wir es in dem Begriffe der Ursache denken, verhalten könne, es wäre ja nicht minder absurd, von Erscheinungen wie von dem, was Kant im Unterschiede von Erscheinung Schein nennen will, z. B. dem Gegenstande im Spiegel, zu sagen, daß sie wirklich etwas thun und leiden; er meint nur, daß die Erscheinungen in denjenigen nothwendigen Verknüpfungen mit einander stehen, ohne welche es uns nicht möglich sein würde, sie als Ursachen und Wirkungen und damit als an sich seiende Dinge zu betrachten, wie wir es außerhalb der Metaphysik thun.

Ich möchte jetzt noch mit einigen Worten auf eine besondere Ausführung Kants, welche sich auf das Verhältniß der äußeren und der inneren Wahrnehmung hinsichtlich ihrer metaphysischen Bedeutung bezieht, eingehen. Es ist diejenige, welche er unter dem Titel „Widerlegung des Idealismus" in die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft eingefügt hat.[24])

„Der Idealismus", definirt hier Kant, „ist die Theorie, welche das Dasein der Gegenstände im Raume außer uns entweder bloß für zweifelhaft und unerweislich oder für falsch und unmöglich erklärt: der erstere ist der problematische des Cartesius, der nur Eine empirische Behauptung, nämlich: Ich bin, für unzweifelhaft erklärt; der zweite ist der dogmatische des Berkeley, der den Raum mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhängt, für etwas, was an sich selbst unmöglich sei, und darum auch die Dinge im Raum für bloße Einbildungen erklärt." Der Idealismus, heißt es weiter, nehme an, daß die einzige unmittelbare Erfahrung die innere sei, und daraus auf äußere Dinge nur geschlossen werde. Kant will hiergegen darthun, nicht etwa, daß die Gegenstände im Raume wirklich existiren in dem sonst üblichen Sinne des Wortes, also Dinge an sich seien, obwohl einige seiner Ausdrücke dieses Mißverständniß veranlassen könnten, sondern daß wir Gegenstände im Raume wirklich wahrnehmen, oder, um mich seiner eigenen Worte zu bedienen, daß wir von den äußeren Dingen auch Erfahrung und nicht bloß Einbildung haben, oder daß äußere Erfahrung unmittelbar sei, oder daß wir einen äußeren Sinn und nicht bloß

äußere Einbildung haben. Aus den Mittheilungen, welche ich Ihnen vorhin über die Lehre des Cartesius und früher über diejenige Berkeleys gemacht habe, geht ohne Weiteres hervor, daß diese beiden Denker nichts dem, was Kant widerlegen wollte, Aehnliches angenommen, vielmehr mit aller Deutlichkeit das, was Kant gegen sie beweisen wollte, behauptet haben. Cartesius erklärte ja alle Thätigkeiten, deren wir uns unmittelbar bewußt sind, für Weisen der cogitatio, und daß er nicht etwa das äußere Wahrnehmen ausnehmen wollte, beweist zur Genüge das video, ergo sum, welches er sowohl in den Meditationen als auch in den Prinzipien als einen besonderen Fall des cogito, ergo sum hinstellte. Und ebenso setzte Berkeley alles innerlich Wahrgenommene, also auch das äußere Wahrnehmen, als wirklich Seiendes dem äußerlich Wahrgenommenen, also den Gegenständen im Raume als bloßen Phänomenen entgegen. Nicht daß es im Eingebildet-werden, sondern daß es im Wahrgenommen-werden, im percipi bestehe, behauptete er von dem esse, welches den Gegenständen im Raume zugeschrieben werden dürfe. Und mehr noch als Cartesius war Berkeley darauf bedacht, den Anschein nicht aufkommen zu lassen, als bestreite er die empirische Realität der Körperwelt. Was Cartesius bezweifelte und Berkeley leugnete, ist lediglich das, was auch Kant leugnete: das An-sich-sein der Körper. Wenn beide im Unterschiede von Kant das innerlich Wahrgenommene für ein wirklich, an sich Existirendes hielten, so folgt daraus nicht nur nicht, daß sie den Gegenständen im Raume mit dem Sein auch das Wahrgenommen-werden genommen hätten, sondern vielmehr, daß sie das Wahrgenommen-werden derselben für wirklich hielten, denn dieses Wahrgenommen-werden gehört zum innerlich Wahrgenommenen. Hieraus erhellt, daß nicht, wie Kant sagte, der Kritizismus dem Idealismus, sondern umgekehrt der Idealismus dem Kritizismus das Spiel, welches er treibt, mit mehrerem Rechte umgekehrt vergelten kann. Die Lehre, welche Kant dem Idealismus aufbürdete, ist gerade eine Konsequenz des Kritizismus, welcher die bloße Phänomenalität auch des innerlich Wahrgenommenen behauptet. Denn wenn alles innerlich Wahrgenommene ein bloßes Phänomen ist, so auch das Wahrnehmen von Gegenständen im Raume; wenn wir uns innerlich wahrnehmen

nicht, wie wir an uns selbst sind, sondern nur wie wir uns zufolge der Affektionen des inneren Sinnes erscheinen, so nehmen wir auch nicht wirklich, an uns selbst, Gegenstände im Raume wahr, sondern erscheinen uns nur als so wahrnehmende Wesen.

Der Beweis, den Kant für die Wirklichkeit der äußeren Erfahrung aufstellt, erscheint mir übrigens wenig überzeugend. Ich kann, so lautet derselbe, mir meines Daseins als eines in der Zeit bestimmten nur dadurch bewußt sein, daß ich ein Beharrliches wahrnehme, dieses Beharrliche aber kann nicht etwas in mir sein, weil eben mein Dasein in der Zeit durch dasselbe allererst bestimmt werden kann, also muß es außer mir sein, d. i. muß ich äußere Wahrnehmung haben; und in der That enthalten die Gegenstände im Raume ein Beharrliches, nämlich ihre Substanz, die Materie. Wenn es wahr wäre, daß wir das Beharrliche, welches wir wahrnehmen müssen, deshalb nicht in uns selbst finden können, weil dasselbe zur Bestimmung unseres eigenen Daseins in der Zeit dienen soll, so könnten wir auch kein Beharrliches außer uns wahrnehmen, denn auch hier gehört das Beharrliche zu den Dingen, deren Dasein in der Zeit wir mittelst seiner bestimmen. Wir nehmen, so könnte argumentirt werden, Dinge außer uns wahr, deren Dasein in der Zeit bestimmt ist, dies ist nur dadurch möglich, daß wir ein Beharrliches wahrnehmen, dieses Beharrliche aber kann nicht zu den außer uns wahrgenommenen Dingen gehören, da es deren Dasein in der Zeit erst zu einem bestimmbaren machen soll, also müssen wir es in uns selbst finden. Kant giebt nachträglich noch einen anderen Grund dafür an, daß wir das Beharrliche nicht in uns selbst finden können. Dieses würde, meint er, nur dann der Fall sein können, wenn wir eine Anschauung von unserem Ich hätten, das Ich-Bewußtsein sei aber keine Anschauung, sondern eine bloß intellektuelle Vorstellung der Selbstthätigkeit eines denkenden Subjektes. Auch diesen Grund können wir nicht gelten lassen. Wir haben uns ja überzeugt, daß wir von unserem Ich eine intellektuelle Anschauung besitzen und zwar von demselben als einer beharrlichen Substanz.

Was den Satz, daß wir nur auf Grund äußerer Wahrnehmungen unser Dasein in der Zeit bestimmen und überhaupt, wie

Kant sagt, alle Zeitbestimmung nur durch den Wechsel in äußeren Verhältnissen, z. B. die Sonnenbewegung, vornehmen können, an und für sich betrifft, so ist derselbe zuzugeben, sofern unter Zeitbestimmung mehr als die bloße Wahrnehmung von etwas als einem in der Zeit Seienden, nämlich außer dieser Wahrnehmung noch ein Denken über die bestimmte Ordnung des Wahrgenommenen hinsichtlich seiner Zeitverhältnisse, verstanden wird. Dann folgt aber aus ihm nicht, daß innere Wahrnehmung nur in Verbindung mit äußerer möglich sei, denn es ließen sich innerlich wahrnehmende Wesen denken, welchen das Vermögen der Zeitbestimmung in jenem Sinne des Wortes fehlte, obwohl sie sich selbst als zeitliche auffaßten, welche also auch keiner äußeren Wahrnehmungen bedürften, und die Vermuthung erscheint nicht unzulässig, daß wir selbst zeitweilig in unserem Seelenleben auf solches inneres Wahrnehmen beschränkt sind, etwa im Zustande des traumlosen Schlafes. Kant scheint dagegen die Unmöglichkeit eines inneren Wahrnehmens ohne ein äußeres behaupten zu wollen. Nur mittelst der äußeren Erfahrung, sagt er, sei zwar nicht das Bewußtsein unserer eigenen Existenz, aber doch die Bestimmung derselben in der Zeit, d. i. innere Erfahrung, möglich; die innere Erfahrung sei nur mittelbar und nur durch äußere möglich. Innere Erfahrung aber nennt er hier, wie die gleich darauf folgenden Worte zeigen, das, was wir innere Wahrnehmung genannt haben und was er selbst sonst innere Anschauung nennt, das unmittelbare Selbstbewußtsein, sofern es mehr als die bloße Vorstellung Ich bin ist. Die Behauptung, daß die innere Wahrnehmung nur durch die äußere möglich sei, kehrt den wahren Sachverhalt um. Im Mittelpunkte alles Wahrgenommenen steht zu jeder Zeit das Ich; Alles, was wir außer dem eigenen Ich wahrnehmen, beziehen wir auf dasselbe entweder als eine ihm inhärirende Bestimmtheit oder als ein mittelst des Leibes mit ihm in Gemeinschaft stehendes Ding. Die Beziehung auf das innerlich wahrgenommene durch somatisch-psychische Zustände bestimmte Ich ist den äußerlich wahrgenommenen Gegenständen ebenso wesentlich wie ihre Ausdehnung. Insbesondere hat die äußere Wahrnehmung insofern, als sie ihre Gegenstände in die Zeit hineinsetzt, die innere zur Voraussetzung, denn die Zeit, in welche

sie ihre Gegenstände hineinsetzt, ist dieselbe, welche mit dem Ich und dessen Bestimmtheiten den Inhalt der inneren bildet. Dieses Letztere ergiebt sich auch aus Kants eigener Lehre von der Zeit als der Form der inneren Anschauung, denn nach derselben erscheinen uns die äußeren Objekte, deren Form der Raum ist, nur deshalb auch in der Zeit, weil wir unser äußeres Anschauen innerlich anschauen, es also in die Form der Zeit aufnehmen und mit ihm seine Objekte. Wenn in Kants Behauptung, daß die innere Erfahrung selbst nur mittelbar und nur durch äußere möglich sei, das Wort Erfahrung so viel bedeuten soll wie Wahrnehmung oder Anschauung (und nach den ihr vorhergehenden Sätzen soll es dies), so steht dieselbe in offenbarem Widerspruche zu seiner Lehre von der Anschauung.

Nachdem nunmehr, wie ich glaube, das Ergebniß unserer Kritik der inneren Wahrnehmung gegenüber dem Skeptizismus auch in der Gestalt, welche Kant ihm gegeben hat, vollkommen gesichert ist, können wir morgen die Frage nach den Dingen an sich, die wir außer dem eigenen Ich anzunehmen berechtigt sind, und nach ihrer allgemeinen Natur in der Hoffnung wieder aufnehmen, daß es uns gelingen werde, den Ergebnissen, zu welchen wir gelangten, als wir sie das erste Mal, nämlich im Anschlusse an unsere Kritik der äußeren Wahrnehmung, verhandelten, neue hinzuzufügen.

Anmerkungen.

1) David Hume, Abhandl. über d. menschl. Natur, übersetzt von Jacob, 1. Buch, 4. Theil, 4. bis 6. Abschn.

2) Kritik d. r. V. § 7.

3) Siehe oben S. 274 f.

4) Siehe oben S. 207.

5) Cartesius, Meditationes, Resp. ad Sec. object. tertiae.

6) Cartesius, Principia philosophiae I, 10.

7) Daselbst I, 7.

8) Objectiones tertiae II.

9) Siehe oben S. 120.

10) Obj. tertiae II, Resp.

11) Daselbst.

[12]) Eine Reihe von Aussprüchen Augustins über die Gewißheit des eigenen Denkens und Seins hat Ueberwegs Geschichte der Philos. zusammengestellt.

[13]) Principia ph. I, 7, 10.

[14]) Med. II; Princ. I, 9.

[15]) In der Med. II heißt es z. B.: cum videam sive (quod jam non distinguo) cum cogitem me videre. Princ. I, 9 wird die visio, sofern darunter nicht eine Verrichtung des Körpers, sondern die innere Empfindung verstanden werde, der conscientia videndi gleichgesetzt.

[16]) Die Ansicht, daß das innere Wahrnehmen lediglich sich selbst zum Inhalte habe, wird, wie Brentano, der sie bekämpft, bemerkt (Psychologie I, S. 160), von mehreren englischen Psychologen, so von A. Bain und J. St. Mill, vertreten.

[17]) Ueber die Bezeichnung der Lehre Kants als radikalen Skeptizismus vergl. oben S. 269 f.

[18]) Vergl. oben S. 228 f.

[19]) Vergl. oben S. 220 ff.

[20]) Vergl. oben S. 231 f.

[21]) Vergl. oben S. 270 f.

[22]) Vergl. oben Anm. 3 zur 7. Vorlesung (S. 161).

[23]) Kritik der reinen Vernunft § 8, III.

[24]) Eine werthvolle Beleuchtung der verschiedenen Bemerkungen Kants über den Idealismus giebt: Zimmermann, Ueber Kants Widerlegung des Idealismus von Berkeley, Wien 1871 (Abdruck aus dem Julihefte des Jahrgangs 1871 der Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse der Kais. Akademie der Wissensch., LXVIII. Bd., S. 713).

Vierzehnte Vorlesung.

Die Dinge an sich.

Indem wir unserem Vorhaben gemäß uns anschicken, die Verbindung der Ergebnisse der Kritik der inneren und derjenigen der äußeren Wahrnehmung zur Grundlage einer nochmaligen Untersuchung über die Dinge an sich zu machen, erneuern wir zunächst die Ablehnung gewisser Nebengedanken, die vielfach mit jenem Begriffe verknüpft worden sind.

Ding an sich heißt uns so viel wie Seiendes, vorzugsweise aber fassen wir unter dieser Benennung dasjenige Seiende zusammen, welches uns affizirend Empfindungen und damit Wahrnehmungen von Gegenständen außer uns, von Körpern, einschließlich unseres Leibes, in uns hervorruft. Den Dingen an sich stellen wir die wahrgenommenen Körper unter dem Namen der Erscheinungen, und zwar der Erscheinungen eben der Dinge an sich, gegenüber. Wir verwahren uns aber gegen die Deutung dieser Bezeichnungsweise, als ob wir meinten, daß die an sich seienden Dinge, indem sie unser Wahrnehmen verursachen, zugleich die Objekte desselben seien und ihm nur ihre wahre Beschaffenheit verbergen, daß wir also, indem wir Erscheinungen wahrnehmen, die ihnen zu Grunde liegenden Dinge an sich zwar nicht in ihrer wirklichen Beschaffenheit aber doch ihrem bloßen Sein nach erfassen, daß dieselben in den Erscheinungen stäken wie, nach einem Vergleiche des Cartesius, Menschen in den Kleidern, die wir aus dem Fenster sehend auf der Straße erblicken. Wir halten vielmehr die an sich seienden Ursachen unserer Wahrnehmungen und die nur zu sein scheinenden Objekte derselben vollständig auseinander; jene sind außerhalb unseres wahrnehmenden Bewußtseins, diese, bildlich gesprochen (denn im

eigentlichen Sinne des Wortes sind sie überhaupt gar nicht, das esse in intellectu und das esse in re sind nicht Arten des esse), in demselben, und so besteht zwischen ihnen nicht die mindeste Gemeinschaft.[1])

Eine durchaus verschiedene, jedoch nicht selten mit dieser, die wir der Sprache Kants entnommen haben, vermischte Bedeutung der Worte An-sich-sein und Erscheinung treffen wir in vielen philosophischen Schriften der nach-kantischen Zeit an. Ich meine die namentlich durch Hegel in Aufnahme gebrachte, nach welcher unter dem, was ein Ding an sich ist, ein Prinzip verstanden wird, welches dem Dinge die Grundzüge seiner Gestalt und Einrichtung gebe und dem Laufe seiner Veränderung die Richtung vorschreibe, das innere verborgene Wesen des Dinges, unter der Erscheinung die Darstellung, welche sich jenes Prinzip gebe, die Offenbarung und Entfaltung der ursprünglich verschlossenen Natur des Dinges, so daß z. B. die Eiche, die wir sehen, die Erscheinung, die schon in der Eichel wirksame, den Keim zur Entfaltung treibende Macht das An-sich-sein der Eiche ist. Vorausgesetzt, daß es überhaupt ein diesen Begriffen entsprechendes Verhältniß gebe, würde unsere Terminologie jedes Ding, in welchem sich dasselbe findet und welches daher wirklich existirt und nicht bloß den Sinnen zu existiren scheint, in seiner Vollständigkeit, also das zur Entwickelung drängende Prinzip sammt dem jedesmaligen Stadium der Entwickelung und schließlich seiner vollendeten Entfaltung, zu dem An-sich-seienden rechnen müssen. Jene Hegelschen Begriffe des An-sich-seins und der Erscheinung wären Momente, Theilbegriffe des Begriffes des wirklich, des unabhängig von dem Wahrnehmen seitens eines ihm gegenüberstehenden Subjektes Seienden, also des Begriffes, den wir mit Kant als denjenigen des An-sich-seienden bezeichnet haben.

Noch eines anderen Gebrauches des Ausdruckes Ding an sich, mit welchem der unsrige nicht vermischt werden darf, mag mit Einem Worte gedacht werden. Derselbe setzt das An-sich eines Dinges nicht seiner Erscheinung, sondern den Beziehungen, in welchen es zu anderen Dingen steht, entgegen. Vorausgesetzt, daß es wirkliche Beziehungen, d. i. solche, die nicht bloß die Art bedeuten, wie wir etwas vergleichen oder auf irgend eine andere Weise in unserem

Denken zusammenbringen, zwischen wirklich seienden Dingen gebe, so gehören zu dem Dinge an sich, von welchem wir handeln, alle seine realen Beziehungen mit. Sollte sich selbst herausstellen, daß von keinem wirklich Seienden etwas übrig bleiben würde, wenn ihm alle seine Beziehungen genommen würden, so bliebe doch die Annahme an sich seiender Dinge, wie wir dieselbe meinen, bestehen. Der Gegensatz des Dinges an sich zur Erscheinung ist freilich vielfach als derjenige des so zu sagen hinter und des in einer Beziehung, nämlich der Beziehung auf ein wahrnehmendes Subjekt, stehenden Dinges gefaßt worden. Aber nachdem wir die Dinge, welche die wirklichen Ursachen unserer Wahrnehmungen sind, von den Objekten dieser Wahrnehmungen so, wie es eben geschehen ist, geschieden haben, können wir das Wahrgenommen-werden seitens eines anderen nicht mehr für eine einem wirklich Seienden anhaftende Beziehung gelten lassen. Was man die Beziehung zwischen dem Objekte des äußeren Wahrnehmens und dem Subjekte nennt, ist überhaupt nichts Wirkliches, denn in wirklicher Beziehung kann nur wirklich Seiendes stehen, das Objekt des äußeren Wahrnehmens aber ist ein bloß Gemeintes. Diese Beziehung gehört sammt dem Objekte, dem sie anhaften soll, zu dem bloß zu sein Scheinenden. Nachdem wir die Objekte des äußeren Wahrnehmens als bloße Phänomene erkannt haben, wäre es ebenso sinnlos, mit Protagoras und Schopenhauer und dem sogenannten Relativismus unserer Zeit eine zwischen ihnen und dem wahrnehmenden Subjekte bestehende Beziehung, wie eine solche zwischen dem Gegenstande einer Phantasie-Vorstellung, etwa einer Sirene, und dem Vorstellenden anzunehmen.

Während die hiermit bezeichneten Mißverständnisse unserer Annahme von Dingen an sich sich auf den Zusatz An-sich beziehen würden, könnte, wie das Beispiel Fichtes lehrt, auch das Wort Ding zu einem solchen Veranlassung geben. Fichte verband, wie ich in unserer ersten auf diesen Gegenstand bezüglichen Untersuchung bemerkte,[2]) mit dem Worte Ding die Vorstellung eines dem materiellen ähnlichen Daseins, eines todten selbstlosen trägen Substrates. Daß es solche Dinge nicht giebt, ist eine Ueberzeugung, die sich auch uns aus unseren Untersuchungen ergeben hat. Im Uebrigen machen wir keine Voraussetzung über die allgemeine Natur

der Dinge an sich, insbesondere bedeutet uns dieses Wort durchaus keinen Gegensatz zu dem sich selbst zum Inhalte habenden Bewußtsein. Haben wir doch vielmehr schon mehrfach der Möglichkeit gedacht, daß die Selbstwahrnehmung mit dem Sein identisch, also jedes Ding ein Ich (im weitesten Sinne des Wortes) sei.

Der Begründung der Annahme an sich seiender Dinge haben wir früher die Vertheidigung derselben gegen den Vorwurf, daß sie einen Widerspruch enthalte, vorausgeschickt.[3]) Der Widerspruch soll darin bestehen, daß Dinge an sich, wenn sie angenommen, also gedacht würden, nicht mehr Dinge an sich, sondern Dinge für den sie Denkenden sein würden. Man meine, indem man Dinge an sich setze, ungedachte Dinge, und bemerke nicht, daß man sie eben damit denke. Wir haben uns geweigert, zuzugeben, daß das An-sich-sein das Gedacht-werden ausschließe. In der That, nicht dem Gedacht-werden im Allgemeinen, sondern nur dem Wahrgenommen-werden und bestimmter dem Wahrgenommen-werden seitens eines Anderen ist das An-sich-sein entgegengesetzt. Daß ein an sich Seiendes von einem von ihm verschiedenen Subjekte wahrgenommen werde oder daß ein äußerlich Wahrgenommenes an sich sei, wäre freilich eine sich widersprechende Behauptung, da das äußerlich Wahrgenommene in dem Bewußtsein eines von ihm verschiedenen Wesens, das an sich Seiende dagegen außerhalb jedes solchen Bewußtseins ist. Etwas wahrnehmen heißt, es im Originale erfassen, und um etwas außer uns Seiendes im Originale zu erfassen, müßten wir mit unserem Bewußtsein aus uns herausgehen. Dieses Unmögliche wird aber keineswegs auch dazu erfordert, daß wir ein außer uns Seiendes durch einen Begriff denken, denn das durch einen Begriff Gedachte braucht nicht im Originale in dem denkenden Bewußtsein anwesend zu sein. Hierzu kommt endlich noch, daß an demselben Widerspruche wie die Annahme an sich seiender Ursachen der Wahrnehmungen körperlicher Phänomene auch diejenige bewußter Wesen außer dem eigenen Ich leiden würde, zum Solipsismus sich aber auch der eifrigste Gegner der Lehre von den Dingen an sich nicht bekennen will.

Uebrigens würde aus dem Einwande, das An-sich-sein schließe auch das Gedacht-werden durch einen Begriff aus, die Unmöglichkeit

nicht des An-sich-seins von Dingen, sondern des Gedacht-werdens der etwa an sich seienden Dinge folgen. Nicht der Begriff des Dinges an sich, sondern derjenige des durch ein Denken erfaßten Dinges an sich schlösse einen Widerspruch ein. Es mag, müßte gesagt werden, an sich seiende Dinge geben, aber, wenn es deren giebt, so widerstehen sie jedem Versuche, in das Denken hineingezogen zu werden; man denkt, wenn man glaubt, daß der Versuch gelungen sei, nicht sie, sondern ein Gedachtes, also ein nicht an sich Seiendes. Ist dies aber die wahre Bedeutung des Einwandes, so hebt er sich selbst auf. Denn wenn es nun (wovon die Möglichkeit zugestanden werden muß) wirklich Dinge an sich geben sollte, so müßte derjenige, welcher annimmt, daß es ihrer gebe, nicht diejenigen, die es wirklich gäbe, sondern andere, die es nicht gäbe, annehmen, da ja sonst die wirklichen angenommen, also gedacht würden, was sie nicht zulassen sollen. Aber daß die ganz allgemeine Annahme, es gebe Dinge an sich, nicht die wirklich existirenden sondern andere, nicht existirende, treffe, daß sie also unwahr sei, obwohl es in der That Dinge an sich gebe, wäre doch eine absurde Behauptung. Dem in Rede stehenden Einwande zufolge müßte es mithin unmöglich sein, daß Jemand auch nur die Annahme an sich seiender Dinge machte, und doch muß er selbst sie machen, um sie widerlegen zu können.

Lassen Sie mich auch noch kurz an die Gründe, welche uns für unsere Annahme zu sprechen schienen, erinnern. Es waren ihrer drei.[4]) Der erste war hergenommen von der besonderen Beschaffenheit der Erscheinungen, daß dieselben den Schein, eine an sich seiende Welt zu bilden, durchweg aufrecht erhalten, so zu sagen niemals aus der ihnen als Erscheinungen zugewiesenen Rolle fallen, indem die Aussagen der verschiedenen Sinne jedes Individuums, z. B. die des Auges und der Hand, zusammenstimmen, die Wahrnehmungen der vielen Subjekte sich ergänzen wie, nach einem Vergleiche Leibnizens, die von verschiedenen Gesichtspunkten aus entworfenen Bilder einer und derselben Stadt, und die Unterschiede der auf einander folgenden Wahrnehmungen sich auf gesetzliche Veränderungen des Wahrgenommenen zurückführen lassen. Diese Beschaffenheit der Erscheinungswelt — wir nannten sie ihre Erfahrbarkeit

zur Unterscheidung von der bloßen Wahrnehmbarkeit — erschien uns nur unter der Voraussetzung begreiflich, daß es eine an sich seiende Welt gebe, die entweder, wie der natürliche Realismus meint, mit der Erscheinungswelt identisch sei oder sich zu derselben wie das Original zum Bilde verhalte oder endlich dieselbe, ohne ihr irgendwie ähnlich zu sein, im Einzelnen und im Zusammenhange des Gleichzeitigen und des aufeinander Folgenden bestimme, wie die geschriebene Rede die gesprochene. Von diesen drei näheren Bestimmungen der Voraussetzung aber hatten sich uns die beiden ersten als unmöglich erwiesen, und so entschieden wir uns für die letzte.

Dieselbe Voraussetzung erschien uns zweitens unentbehrlich, eine Bestimmtheit der Erscheinungswelt, welche zu ihrer bloßen Wahrnehmbarkeit gehört, zu erklären, daß nämlich unter den Gegenständen derselben Einer ist, mit welchem unser Ich zu einem Wesen verschmolzen zu sein scheint und welcher sich uns als der Vermittler sowohl der Einwirkung der anderen Gegenstände auf uns und somit aller unserer äußeren Wahrnehmungen als auch unserer Einwirkung auf jene darstellt, — unser Leib. Um überhaupt Gegenstände außer uns wahrzunehmen, müssen wir unser Ich als ein der Welt dieser Gegenstände angehörendes Wesen wahrnehmen, und dieses ist nur dadurch möglich, daß wir uns als mit einem Leibe verknüpft wahrnehmen, und so ist diese Bestimmtheit der Erscheinungswelt, daß ihren Mittelpunkt unser Leib bildet, eine Bedingung ihrer Wahrnehmbarkeit überhaupt.[5]) Wenn uns nun schon diese Einrichtung überhaupt dafür zu sprechen schien, daß unser Ich mit einem Dinge an sich oder einer Gruppe solcher in engem Zusammenhange stehe und mittelst dieses an sich Seienden von anderen Dingen an sich affizirt werde und so zu äußeren Wahrnehmungen gelange, so glaubten wir eine Bestätigung dieser Annahme darin erblicken zu müssen, daß die Wahrnehmungswelt den Schein, eine an sich seiende Welt zu sein, auch insofern konsequent aufrecht erhält, als die Erfahrung durchweg die Auffassung unseres Leibes als des Vermittlers unserer äußeren Wahrnehmungen und unserer Wirkungen nach außen bestätigt, indem wir stets den Veränderungen der wahrgenommenen Erscheinungen korrespondirende Veränderungen in unserem Leibe antreffen und den Zusammenhang beider Gruppen

von Veränderungen in naturgesetzlicher Weise vermittelt finden. Vollends unabweisbar erscheint uns dieses Argument, wenn wir uns die kunstvolle Einrichtung unseres Leibes, die ihn zu einem so vorzüglichen Organe unseres Wahrnehmens und äußeren Handelns macht, vergegenwärtigen.

Den dritten Grund fanden wir in dem für alle Menschen unerschütterlichen Glauben, daß wir aus der Aehnlichkeit äußerlich wahrgenommener Gegenstände mit unserem Leibe hinsichtlich seiner Bildung und seiner Verrichtungen auf das Dasein bewußter Wesen, die sich beseelte Leiber zu sein scheinen, außer uns zu schließen berechtigt seien. Denn ein Schluß aus der Uebereinstimmung zweier Gegenstände in gewissen Merkmalen auf eine Uebereinstimmung auch in anderen bedarf der Voraussetzung, daß beide Gegenstände entweder Dinge an sich oder Erscheinungen von Dingen an sich und zwar durch die Beschaffenheit dieser Dinge bestimmte Erscheinungen seien. Allerdings würde die Aehnlichkeit zweier Objekte, die ich wahrnehme, mir auch ohne jene Voraussetzung eine wenn auch nur sehr geringe Wahrscheinlichkeit dafür bieten, daß dieselben einander auch in noch nicht wahrgenommenen aber wahrnehmbaren Eigenschaften ähnlich sein werden, aber nicht auch dafür, daß der mir bekannten Beziehung des einen zu einem an sich Seienden eine analoge Beziehung bei dem anderen entsprechen werde. Jene erste Wahrscheinlichkeit nämlich würde in Wahrheit auf der Vergleichung zweier Dinge an sich oder genauer zweier wirklichen Leistungen eines Dinges an sich beruhen. Denn sie würde das Ergebniß des Schlusses sein, daß ich, der ich beide Objekte in meinem Bewußtsein produzirt habe, aus derselben Ursache, aus welcher ich dem einen Objekte eine an dem anderen noch nicht bemerkte Bestimmtheit gegeben habe, auch dem anderen diese Bestimmtheit werde gegeben haben. So könnte man, wenn man bei der Lektüre des ersten Bandes eines Romans den Helden desselben demjenigen eines anderen Romans desselben Dichters sehr ähnlich fände, wohl vermuthen, daß auch die erst in dem zweiten Bande hervortretenden Eigenthümlichkeiten des Helden an den früheren Roman erinnern werden. Aber lächerlich wäre es, wenn man die Aehnlichkeit der beiden Figuren auch auf solches ausdehnen wollte, wovon nur in dem

einen der beiden Romane die Rede ist, wenn man z. B. nach beendigter Lektüre des späteren Romans, unzufrieden mit dem, was der Dichter am Schlusse über die ferneren Schicksale seines Helden mittheilte, schließen wollte, derselbe habe eine zahlreiche Nachkommenschaft hinterlassen, weil dies das Loos gewesen sei, welches der frühere Roman dem ganz ähnlichen Helden habe zu Theil werden lassen. Nicht klüger würde es sein, aus der Aehnlichkeit anderer Körper mit unserem Leibe auf das Dasein bewußter Wesen außer uns zu schließen, wenn wir nicht überzeugt sein dürften, daß unser Leib und jene Körper zwar nicht selbst Dinge an sich, aber Erscheinungen solcher seien.

Ueber die Beschaffenheit der an sich seienden Dinge, die wir uns aus diesen Gründen anzunehmen für berechtigt hielten, vermochte uns die Betrachtung des äußeren Wahrnehmens keine Auskunft zu geben. Wir glaubten aber hoffen zu dürfen, daß uns die Kritik des inneren Wahrnehmens den Zugang zu einer solchen Erkenntniß eröffnen werde. Lassen Sie uns jetzt versuchen, ob wir in der That diese Hülfe bei derselben finden.

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, daß die innere Wahrnehmung, wenn sie uns auch mit einem Dinge an sich, dem eigenen Ich, bekannt macht, doch gänzlich unfähig sei, auch nur das Mindeste über die anderen, welche ihr nicht zugänglich sind, zu bestimmen. Angenommen aber auch, es lasse sich aus demjenigen, was im Ich durch die Einwirkungen entsteht, die es seitens an sich seiender Dinge erleidet, aus seinen Wahrnehmungen und der Bestimmtheit der wahrgenommenen Objekte, etwas über die Beschaffenheit der einwirkenden Dinge erschließen (obwohl auch hierzu sich nicht die entfernteste Möglichkeit zeigt), so hätten wir doch kein Recht, das, was wir den uns affizirenden Dingen zuschreiben, um uns die Folgen der Affektion zu erklären, für eine Beschaffenheit schlechthin aller Dinge an sich, auch derjenigen, die uns niemals affiziren — und warum sollte es deren nicht geben? — zu halten. Und auf welchem Wege wir auch sonst immer zu einem Wissen gelangen möchten, welches von Dingen außer uns mehr als das bloße Dasein

zum Inhalte hätte, wie dürfen wir demselben allgemeine Bedeutung für die Dinge an sich beimessen? Wir haben ja keine Gewalt über die Dinge an sich, wir können ihnen nicht vorschreiben, wie sie beschaffen sein sollen, sie brauchen sich nicht nach unserem Denken zu richten, wir müssen sie sich selbst überlassen. Zu einer Erkenntniß über die Dinge an sich könnten wir, scheint es, nur dadurch gelangen, daß sie uns Mittheilung von sich machen, aber direkte Mittheilung von ihnen zu empfangen, sind wir unfähig, unser Ohr ist nur für Mittheilungen, die wir uns über uns selbst machen, offen, und wenn diese auch zum Theil die Bedeutung von indirekten Mittheilungen der außer uns seienden Dinge haben, so fehlt uns doch der Schlüssel zu ihrem Verständnisse. Besäßen wir aber auch diesen Schlüssel, so könnten wir doch nicht wissen, ob die sich mittheilenden Dinge alle Dinge wären, und dürften das Mitgetheilte nicht auch auf die etwa nicht sich mittheilenden beziehen. Ueber die allen an sich seienden Dingen gemeinsame Natur können wir nichts weiter wissen, als daß sie eben sämmtlich Dinge an sich sind, und das wissen wir auch ohne Hülfe der inneren Wahrnehmung; wir haben auch gar kein Recht zu der Annahme, daß ihnen allen etwas über das bloße Ding-sein Hinausgehendes gemeinsam sei.

Diese Bedenken sind in der That an und für sich unwiderleglich. Sie nöthigen uns indessen nicht, auf die Erkenntniß eines allen an sich seienden Dingen Gemeinsamen zu verzichten, sie warnen uns nur vor einer unrichtigen näheren Bestimmung der gewünschten Erkenntniß. Wir können freilich von den Dingen an sich ganz im Allgemeinen nicht mehr wissen, als daß sie eben Dinge an sich sind oder, was dasselbe ist, daß sie sind, aber dieses wissen wir bis jetzt noch nicht recht, denn wir wissen noch nicht, was wir eigentlich damit wissen. Wenn wir also eine allen Dingen an sich gemeinsame Natur oder Beschaffenheit zu erkennen wünschen, so können wir vernünftigerweise darunter nur diejenige verstehen, in welcher eben ihr Sein oder ihre Dingheit besteht, nicht eine solche, die zu ihrem Sein oder ihrer Dingheit noch hinzukäme. Dieses Ziel nun muß erreichbar sein, wir müssen uns doch darüber klar werden können, was der Begriff des Seins, den wir besitzen, eigentlich enthält. Hierzu aber müssen wir uns an die innere Wahrnehmung

wenden, denn da aus dieser der Begriff des Seienden seinen Inhalt nimmt, so kann auch nur sie uns zur Klarheit über denselben und damit zu der gewünschten Erkenntniß verhelfen. Träfen wir, wie ich, einen Gedanken Benekes mir aneignend, schon mehrfach hervorgehoben habe, nirgendwo in der Wahrnehmung Seiendes an, so könnten wir gar keinen Begriff des Seienden haben, mithin auch nichts vom Seienden wissen, weder daß etwas sei, noch worin das Sein bestehe, wir könnten nicht einmal nach dem Seienden fragen. Nun haben wir aber eine Wahrnehmung von Seiendem, die innere Wahrnehmung ist eine solche, aus ihr stammt unser Begriff des Seienden, und mittelst ihrer müssen wir uns Rechenschaft über diesen Begriff ablegen und damit zu einem Wissen um die allen Dingen gemeinsame Natur gelangen können.

Es giebt freilich eine Lehre über den Begriff des Seins, der zufolge auch die Aussicht auf eine Erkenntniß des an sich Seienden, wie wir sie jetzt bestimmt haben, auf Täuschung beruhen würde. Ich meine die Lehre Kants, deren ich im Anfange unserer Untersuchungen erwähnte,[6]) daß das Sein gar nichts in den Dingen Liegendes bedeute, indem die Sätze, welche von einem Dinge das Sein aussagen, ein Urtheil nicht über dieses Ding, sondern über die Vorstellung desselben, nämlich das Urtheil, daß diese Vorstellung eine gültige sei, ausdrücken. Verhielte es sich in der That so, so wäre es natürlich unmöglich, durch Reflexion auf den Begriff des Seins zur Erkenntniß einer allen Dingen, die sind, insofern, als sie sind, gemeinsamen Natur zu gelangen. Eine solche allen Dingen gemeinsame Natur wird eben geleugnet, indem geleugnet wird, daß das Sein etwas bedeute, was Jemand, wenn ihm auch nichts verborgen bliebe, in den Dingen antreffen könnte. Herbart zwar glaubte, gerade aus dem Begriffe des Seins als der absoluten Position eine Reihe von Bedingungen ableiten zu können, denen die Dinge genügen müssen, indem sie sonst nicht absolut gesetzt werden könnten, also eine Reihe allen an sich seienden Dingen gemeinsamer Bestimmungen. Allein, wie ich auch damals, als ich Sie zuerst mit Kants Erklärung des Begriffs des Seins bekannt machte, bemerkte, es ist klar, daß alle Bestimmungen, die aus dem Begriffe des Seins abgeleitet werden können, zum Sein gehören,

Momente des Seins sind, und daß daher, wenn solche Bestimmungen die Natur der Dinge selbst und nicht bloß ihre Position betreffen, auch vom Sein wenigstens etwas zu den Dingen selbst gehört, daß mithin der Begriff des Seins, der die Ableitung solcher Bestimmungen gestattet, nicht mehr der Kantische ist.

Eine eingehende Prüfung der Lehre Kants vom Sein gehört erst in den Theil unserer Untersuchungen, den wir auf die Kritik des Wahrnehmens folgen zu lassen uns vorgenommen haben. Es genügt für jetzt aber auch, wenn ich daran erinnere, daß Kant das, was er leugnet, die Bedeutung des Seins als einer in den Dingen, deren Vorstellungen gültig sind, liegenden Bestimmtheit, selbst voraussetzt, da die Gültigkeit einer Vorstellung eben darin besteht, daß das vorgestellte Ding ist. Ich will indessen noch darauf hinweisen, daß wir die Gewißheit, der Gegenstand der inneren Wahrnehmung, das eigene Ich, sei wirklich, nicht hätten gewinnen können, wenn ihm sein Sein nicht inne wohnte. Wir haben uns überzeugt, daß es zum Wesen des eigenen Ich gehört, wirklich zu existiren, so daß die Verneinung der Existenz von ihm einen Widerspruch einschließen würde, dies könnte aber nicht der Fall sein, wenn der Satz „ich bin" nur ein ungenauer Ausdruck wäre und durch den anderen ersetzt werden müßte: „die Vorstellung meines Ich ist gültig" oder „ich bin absolut gesetzt". Auch Kant behauptet, wie Sie wissen, daß uns das reine Ich-Bewußtsein, wenn es uns auch völlig im Dunkel darüber lasse, was wir sind, doch die Gewißheit unseres Daseins gebe. Und wie sollte das wohl anders zu verstehen sein, als daß das Dasein des Ich eine Thatsache sei, die wir im Selbstbewußtsein antreffen, wie könnte aber das Dasein des Ich eine Thatsache sein, wenn es nicht in demselben läge?

Um zur Erkenntniß der allen Dingen an sich deshalb, weil sie Dinge sind, oder kürzer, weil sie sind, gemeinsamen Natur zu gelangen, haben wir nun bloß die Frage zu beantworten, worin das Sein, welches wir in dem eigenen Ich gefunden haben, bestehe, denn worin das Sein überhaupt des eigenen Ich besteht, darin besteht auch das Sein aller anderen Dinge. Hierzu aber sind wir

nach unseren Untersuchungen über das Ich ohne Weiteres im Stande. Das Sein des eigenen Ich besteht darin, daß es sich selbst wahrnimmt, oder, da alles Bewußtsein in Beziehung auf sich selbst Wahrnehmen ist, im Bewußtsein oder, was wiederum dasselbe ist, im Ich-sein überhaupt. Das Ich *ist* dadurch, daß es sich selbst wahrnimmt; durch sein sich Wahrnehmen setzt es in jedem Augenblicke sein Dasein fort, und es hat in keinem Augenblicke ein Dasein, welches nicht ein solches Fortsetzen des Daseins wäre; sein sich Wahrnehmen ist also sein Sein. Die Selbstwahrnehmung oder das Selbstbewußtsein ist nicht etwa eine *Art* des Seins, eine besondere Gestalt, welche das Sein in den Ichs annähme, sondern es ist allgemein gedacht mit dem allgemein gedachten Sein einerlei. Das *eigene* Ich hat sein besonderes eigenthümliches Sein, aber die Besonderheit dieses Seins fällt mit der Besonderheit zusammen, durch welche das eigene Ich sich von allen anderen Wesen, die sich selbst Ich sind, unterscheidet, mit der Besonderheit des eigenen Bewußtseins gegenüber allen anderen Bewußtseins-Individuen. Einen Augenblick vielleicht könnte es scheinen, als lasse sich dem Begriffe des sich Wahrnehmens oder Selbstbewußtseins derjenige eines so zu sagen dunklen sich Setzens, einer Thätigkeit, die sich in einer vom Wissen verschiedenen Weise selbst erfasse, zur Seite stellen, und weiterhin durch Abstraktion von dem Gegensatze des Hellen und Dunklen ein jenen beiden übergeordneter Begriff bilden, der erst für den allgemeinen Begriff des Seins gelten dürfe. Wenn Sie indessen den Versuch dieser Abstraktion machen, so werden Sie unzweifelhaft finden, daß er mißlingt. Es ist ebenso unmöglich, aus dem bewußten sich Setzen das sich Setzen, wie aus der räumlichen Ausdehnung die Ausdehnung als ein Allgemeineres herauszuheben. Wie räumliche Ausdehnung nichts mehr bedeutet, als Ausdehnung, so auch bewußtes sich Setzen nichts mehr als sich Setzen.

So haben wir denn die allen Dingen als solchen gemeinsame Natur gefunden. Dieselbe besteht im Bewußtsein. Jedes wirklich Seiende, jedes Ding an sich ist ein bewußtes, ein sich selbst wahrnehmendes Wesen, ein Ich. Ihrer selbst bewußte Wesen sind auch diejenigen Dinge an sich, deren Erscheinung die Körperwelt ist. Wir brauchen darum natürlich nicht jeden Körper, den unser äußeres

Wahrnehmen als ein Individuum abgrenzt, für die Erscheinung eines solchen Wesens zu halten, nicht jeden Wald, jeden Berg, jeden Stein oder Felsen, auch nicht jede Pflanze noch jeden Thierleib. Wir können vielmehr annehmen und werden annehmen müssen, daß jedes noch so kleine theilbare Stückchen Materie, wie es sich selbst als eine Vielheit darstellt, so auch Erscheinung einer Vielheit ist, und daß also, falls jedem an sich seienden Individuum ein Theil der Materie in der Erscheinungswelt korrespondiren sollte, diese Theile nur die, sei es punktuellen, sei es ausgedehnten Atome sein können. Doch ist es auch denkbar, daß nicht den einzelnen an sich seienden Individuen, sondern nur Gruppen derselben materielle Erscheinungen korrespondiren, in welchem Falle die letzten phänomenalen Elemente der Materie solche Körperchen wären, die, wenn sie getheilt würden (mag es Naturkräfte, welche dies bewirken könnten, geben oder nicht), in nichts verschwinden müßten, indem die realen Elemente, deren Vereinigung ihre Erscheinung in dem materiellen Elemente hätte, nach der der Theilung des materiellen Elementes korrespondirenden Auflösung ihrer Vereinigung gar nicht mehr im Raume erschienen.

Wenn wir die Dinge an sich, welche der äußeren Erscheinungswelt zu Grunde liegen, insofern als uns verwandte Wesen denken, als wir ihnen Selbstwahrnehmung, Bewußtsein, Ichheit zuschreiben, so werden wir doch andererseits geneigt sein, einen so großen Unterschied zwischen ihnen und uns anzunehmen, als er mit jener Uebereinstimmung vereinbar ist. Die Vorstellung des eigenen Ich, welche durch Abstraktion von allen zufälligen Bestimmtheiten desselben, allem ihm anhaftenden Mannigfaltigen und Wechselnden entsteht, und das durch diese Vorstellung bedingte begriffliche Denken gestehen wir schon den Thieren nicht zu. Den an sich seienden Elementen der Materie aber werden wir wohl auch das Vermögen der sinnlichen Einbildung und Erinnerung absprechen müssen. Und selbst daß sie sich mit einem Leibe verknüpft zu sein scheinen und daß es eine Außenwelt für sie gebe, erscheint mindestens höchst unwahrscheinlich. Wenn sie ihre Zustände in einen Leib verlegten, so müßte jedes derjenigen realen Wesen, deren Erscheinung dieser Leib wäre, sich wiederum einen Leib zuschreiben, und so fort, da aber

diese Reihe von Leibern doch ein Ende haben muß, so wäre die wunderliche Vorstellung unvermeidlich, daß schließlich in einer Gruppe realer Wesen jedes sich zu der Gesammtheit der übrigen wie die Seele zum Leibe verhielte. Andererseits haben wir auch in unserer Untersuchung des inneren Wahrnehmens keinen Grund für die Annahme gefunden, daß dasselbe ohne äußeres unmöglich sei. Jedenfalls ist derjenige, den Kant in der Widerlegung des Idealismus, welche uns gestern beschäftigte, anführt, nicht stichhaltig. Indem wir den Wesen, deren Zusammenhang uns als Materie erscheint, nicht nur die abgezogene Vorstellung des eigenen Ich, wie sie Jeder, der von sich in der ersten Person reden kann, besitzt und, so oft er so von sich redet, gebraucht, und mit derselben die Fähigkeit des begrifflichen Denkens, sondern auch das Vermögen der Einbildung und der Erinnerung, ja selbst der äußeren Wahrnehmung und mithin auch derjenigen inneren Wahrnehmung, die ihren Inhalten die Deutung leiblicher Zustände giebt, absprechen, gestehen wir ihnen nur noch ein so armes Dasein zu, wie wir selbst es im Zustande des tiefen traumlosen Schlafes oder der Ohnmacht oder der Betäubung führen. Auch in diesen Zuständen muß ja unser Ich fortdauern und folglich unsere innere Wahrnehmung, da eine Unterbrechung unserer Ichheit, wie uns die Analyse des Begriffes des Ich gelehrt hat, schlechterdings unmöglich ist.

Freilich ist es auch nach dieser näheren Bestimmung noch eine starke Zumuthung, welche unser Denken an unseren Glauben stellt. Wir sollen den Staub unter unseren Füßen, unsere todten Geräthe bis in die kleinsten Theile, das Quarzkörnchen, welches seit Jahrtausenden im Inneren von Granitmassen eingeschlossen ist, die glühende Kohle und den Eiszapfen für Erscheinungen von Wesen halten, die sich empfinden und fühlen, wenn auch nur in der schwachen und dumpfen Weise, in der, wie wir schließen müssen, das menschliche Ich sich auch im Zustande der tiefsten Narkose noch empfindet und fühlt. Nur auf zwingende Gründe darf sich fürwahr ein solches Ansinnen stützen. Aber zwingend sind auch in der That die Gründe, auf welche es sich stützt. Es ist völlig unzweifelhaft, daß Sein und Bewußtsein — dieses letztere Wort in dem weiteren Sinne genommen, in welchem es jede Thätigkeit be-

zeichnet, durch welche ein Wesen irgendwie für sich selbst ist, irgend welche Kunde von sich empfängt, auf irgend welche Art selbst etwas von seinem Dasein hat — daß Sein und Bewußtsein dasselbe sind, und es bleibt uns daher nur die Wahl zwischen dem extremen Idealismus, welchem die Körperwelt für einen Schein gilt, der auf gar keine seienden Dinge hinweist, und der Annahme, daß das Seiende, welches den Schein der Körperwelt in uns hervorruft, in einer Vielheit bewußter Wesen bestehe. Wenn wir uns aber die Betrachtungen vergegenwärtigen, die wir vorhin nochmals über den gesetzmäßigen Zusammenhang in der Vielheit und dem Wechsel der Erscheinungen bei der Vielheit und Veränderlichkeit der wahrnehmenden Subjekte, über die Beziehungen zwischen unserem Leibe und der Außenwelt, über das Recht der Schlüsse auf das Beseeltsein der Thier- und Menschenleiber, welche wir wahrnehmen, angestellt haben, so wird uns die Zumuthung an unseren Glauben, welche in jener Annahme liegt, weit geringer erscheinen als diejenige, welche der extreme Idealismus an denselben stellt. Und selbst derjenige Realismus, welcher für die Anschauungsweise der mathematisch-empirischen Naturwissenschaft metaphysische Wahrheit in Anspruch nimmt, muthet uns mehr zu als die spiritualistische Metaphysik. Unter allen unglaublichen Theorien über die allgemeine Natur der Dinge erscheint mir wenigstens, auch ganz abgesehen von den Gründen, welche die Phänomenalität des Raumes und der Materie und die Identität von Sein und Bewußtsein beweisen, als die unglaublichste die, welche behauptet, man müsse, um die Welt zu denken, wie sie an sich sei, alle Phänomene des Lichtes, der Wärme, des Schalles, alle Gerüche und Geschmäcke hinwegdenken und nur farblose und lautlose Massentheilchen ohne Kälte und ohne Wärme, ohne Geruch und ohne Geschmack übrig lassen, deren ganze Natur darin bestehe, den Ort, den sie einnehmen, undurchdringlich zu erfüllen und ihre räumlichen Beziehungen zu einander nach ewigen ausnahmslosen Gesetzen zu ändern.

Der Erfolg unseres Versuches, zu einem allgemeinen Wissen über die Dinge an sich zu gelangen, treibt uns weiter. Bei der

Annahme einer Vielheit bewußter Wesen können wir nicht stehen bleiben. Keines der Vielen kann so für sich bestehen, als ob es allein da wäre, sie müssen alle Theile Eines Ganzen sein, der Welt. Daß alle diejenigen Dinge, welche der materiellen Erscheinungswelt zu Grunde liegen, sowie die Seelen, auf deren Dasein wir aus unseren Wahrnehmungen von Thier- und Menschenleibern schließen, in einem Ganzen verknüpft sind, ist selbstverständlich, denn indem sie Empfindungen in uns erregen oder auf andere Dinge, welche Empfindungen in uns erregen, einwirken, stehen sie mit uns und unter einander in einer Gemeinschaft, und indem sie eine Gemeinschaft bilden, sind sie Theile eines Ganzen. Wir dürfen aber auch behaupten, daß es außerhalb des Weltganzen, dem wir selbst angehören, weder einzelne noch zu einem Ganzen verbundene Dinge geben kann. Die entgegengesetzte Annahme würde einen Widerspruch enthalten. Denn auch vor der wissenschaftlich zusammenhängenden Entwickelung des Begriffes des Seins, die uns demnächst beschäftigen wird, ist so viel gewiß, daß wir, wenn wir von irgend einem Dinge sagen, es sei, damit meinen, daß es derselben Welt wie unser Ich angehöre. Etwas als seiend setzen, heißt, es als verknüpft mit dem eigenen Ich in der Einheit der Welt setzen. Wer nur einigermaßen die Fähigkeit besitzt, sein eigenes Denken zu beobachten, muß zugeben, daß der Versuch, etwas als seiend zu setzen, ohne es in jener Weise auf das eigene Ich zu beziehen, vollständig mißlingt. Beiläufig bemerkt, ergiebt sich hieraus von Neuem, daß die Verneinung der eigenen Existenz einen Widerspruch einschließen würde. Denn man kann gar nicht fragen, ob irgend ein Gedachtes sei oder nicht sei, ohne die Existenz des eigenen Ich vorauszusetzen, da die Frage gleichbedeutend ist mit der, ob das Gedachte in der Welt, der das Ich angehöre, angetroffen werde oder nicht. Wer die Existenz des eigenen Ich leugnete, würde leugnen, daß dasselbe dieser Welt angehöre, welche dadurch diese Welt sei, daß das eigene Ich ihr angehöre.

Die Erklärung des Begriffes des Seins, auf welche wir hiermit, ohne sie gesucht zu haben, gestoßen sind, braucht uns nicht an der Gleichsetzung von Sein und Bewußtsein irre zu machen. Auf den ersten Blick könnte es freilich scheinen, daß, wenn das Sein

Zugehörigkeit zum Weltganzen bedeute, in dem Bewußtsein nur das Was bestehen könne, welches übrig bleibe, wenn man im Begriffe des Seienden vom Sein abstrahire, nur dasjenige, was der Welt zuzugehören fähig sei und zu welchem in jedem Seienden noch die Zugehörigkeit selbst hinzukomme. Allein diese Trennung zwischen dem Was, welches ist, und dem Sein haben wir schon als unzulässig erkannt, als wir die Lehre Kants, nach welchem es in keinem Dinge etwas giebt, welches mit dem Worte Sein bezeichnet werden könnte, ablehnten und folgerten, das Sein komme nicht zu dem Dinge, welches sei, hinzu, sondern sei einerlei mit der Dingheit, also der allen Dingen als solchen gemeinsamen Natur. Wollten wir jetzt zugestehen, daß, wenn auch jedes Seiende Bewußtsein sei, doch zum Bewußtsein noch die Zugehörigkeit zur Welt hinzukommen müsse, damit es sei, so würden wir den Begriff des Bewußtseins, während wir an seiner Identität mit demjenigen des Dinges festhielten, von dem Begriffe des Seienden unterscheiden, also die Gleichsetzung von Sein und Dingheit zurücknehmen. Um mit uns selbst in Uebereinstimmung zu bleiben, dürfen wir uns nicht scheuen zu sagen, das Bewußtsein selbst sei Zugehörigkeit zur Welt; jedes Ich m. a. W. sei dadurch, daß es Ich sei, durch seine Ichheit, mit allen anderen Ichs in einem Ganzen, der Welt, verknüpft; es sei etwas, welches zur Welt gehöre, in der Weise, daß weder zu ihm die Zugehörigkeit noch es selbst zu dieser hinzukomme, sondern daß es in einer eigenthümlichen Weise der Zugehörigkeit zur Welt bestehe. Das mag schwer zu denken sein, aber versuchen Sie, ob es mit der Trennung dessen, was ist, und des Seins besser geht! Doch mit den Schwierigkeiten, die dem Begriffe des Seins anhaften, haben wir es hier noch nicht zu thun.

Wenn wir uns nun klar machen, was wir in der Idee des Weltganzen denken, in welcher unsere bisherigen Betrachtungen über die an sich seienden Dinge ihren Abschluß finden, so enthält dieselbe nicht bloß dieses, daß jedes Ding mit jedem anderen direkt oder indirekt auf irgend eine Weise verknüpft ist, sie ist vielmehr die Idee eines konkreten einheitlichen Wesens, welches alle Dinge in sich faßt, eines individuellen Dinges, in welchem Alles ist, was ist, und außer welchem nichts ist. Denn wenn wir eine Vielheit

von Dingen denken, deren jedes mit jedem anderen irgendwie zusammenhange, etwa die Sonne nebst den sie umkreisenden Planeten, so haben wir eben viele Dinge, von deren jedem wir das Sein aussagen können, aber noch keine Einheit, die wäre und deren Sein das Sein der Vielen in sich schlösse. Wie stark auch die Beziehungen sein mögen, welche die Glieder einer solchen Vielheit verbinden, so denken wir doch dadurch, daß wir denselben nachgehen, kein anderes Sein als dasjenige der einzelnen Glieder mit den ihnen anhaftenden Beziehungen, z. B. das Sein der Sonne, des Merkurs, der Venus, der Erde u. s. w., aber nicht das Sein des Planeten-Systems. Um viele Dinge nicht bloß in unserem Denken zusammenzufassen, sondern als in einem wirklichen Ganzen vereinigt zu denken, müssen wir ein Wesen denken, dessen Sein, wie das ihrige, Eins-sein, Individualität, ist, und sich von dem ihrigen nur dadurch unterscheidet, daß dieses ein unvollständiges, bruchstückartiges, über sich selbst hinausweisendes, jenes ein vollständiges, in sich abgeschlossenes ist. Allerdings gehören Dinge, die durch reale Beziehungen mit einander verknüpft sind, nothwendig einem Ganzen an, sei es, daß sie allein, sei es, daß mit ihnen noch andere dessen Theile bilden, aber hieraus folgt nicht, daß die Beziehungen die einheitliche Dingheit, die Individualität des Ganzen, entbehrlich machen. Vielmehr können reale Beziehungen nur zwischen solchen Wesen bestehen, welche ein Wesen höheren Ranges in sich zusammenfaßt; Dinge können nicht dadurch ein Ganzes bilden, daß sie zu einander in Beziehungen treten, sondern sie können umgekehrt nur dadurch zu einander in Beziehungen treten, daß sie einem Ganzen angehören. Zwei an sich seiende Dinge, die nicht in der realen konkreten Einheit des an sich seienden Weltganzen befaßt wären, könnten so wenig irgend welchen Verkehr mit einander haben, wie zwei Körper, deren jeder in einem anderen Exemplare des unendlichen Raumes wäre.

Während wir hiernach die Erklärung, daß das Sein Zugehörigkeit zum Weltganzen, Verknüpft-sein mit anderen Dingen in der Welt-Einheit bedeute, nachträglich auf das Sein der Dinge in der Welt einschränken müssen, behält die Gleichsetzung von Sein und Bewußtsein uneingeschränkte Gültigkeit, gleich derjenigen von Sein

und einheitlicher Dingheit. Auch das Weltganze müssen wir demnach als ein selbstbewußtes Wesen, ein Ich, denken. Der Gegensatz zwischen dem bruchstückartigen, eingeschränkten, bedingten Sein der Dinge in der Welt und dem vollendeten unbedingten des Weltganzen ist nicht der Gegensatz von Bewußtsein überhaupt und etwas Anderem, sondern zwischen eingeschränktem und uneingeschränktem, bedingtem und unbedingtem Bewußtsein.

Wenn ich auch nicht zweifle, daß wir uns noch auf dem richtigen Wege befinden, so bekenne ich doch gern, daß uns derselbe in ein sich weithin erstreckendes Labyrinth von Problemen geführt hat, in welchem ich mich nicht zurecht zu finden weiß. Wie ist es denkbar, daß die vielen bedingten Ichs zusammen ein unbedingtes bilden, daß das unbedingte Ich, außer welchem nichts ist, sich in viele Ichs theilt, und sich dabei als das eine die vielen in sich schließende weiß? Auf welche Weise vermittelt das unbedingte Ich die Gemeinschaft der bedingten, auf welche Weise insbesondere deren Einwirkungen auf einander, denen sie ihren ganzen Bewußtseins-Inhalt verdanken? Wie kann überhaupt das Verhältniß des Ganzen zu den Theilen als ein reales, unabhängig von unserem zusammenfassenden Denken bestehendes, gedacht werden? Ist die Zahl der bedingten Ichs endlich oder unendlich? Wie ist es denkbar, was aus unserem Begriffe des bedingten Seins zu folgen scheint, daß die individuelle Eigenthümlichkeit, die wir ohne Zweifel jedem der vielen Ichs zugestehen müssen, in seinen Beziehungen zu den anderen besteht, da doch vielmehr die Unterschiede der Beziehungen, in denen sie stehen, nur aus denjenigen ihrer Individualitäten scheinen entspringen zu können? Ist die individuelle Eigenthümlichkeit eines Dinges in jedem Augenblicke seines Daseins vollendet oder besteht sie in der eigenthümlichen Reihe von Veränderungen, die das Ding durchläuft, gleichsam in der Melodie seiner Erlebnisse? Scheidet sich die Gesammtheit der Monaden (um so mit Leibniz die als vorstellende Wesen zu bestimmenden Dinge an sich zu nennen) in feste Klassen, welche eine Stufenreihe vom Niedrigeren zum Höheren darstellen, etwa, wie Leibniz annahm, in drei: die

Klasse derer, deren Zusammenhang uns als Materie erscheint, die der Thierseelen und die der vernünftigen Geister? Oder beruht der Vorzug derjenigen Wesen, welche sich als Seelen von Leibern erscheinen, vor den an sich seienden Elementen der Materie, für die es keinen Leib und keine Außenwelt giebt, und ebenso der Vorzug der Menschengeister vor den Thierseelen auf der wechselnden Gunst zufälliger Umstände? Welcher Art ist der Zusammenhang, in dem eine Seele nach Auflösung ihrer Verknüpfung mit einem Leibe noch mit den als Materie erscheinenden Monaden steht? Ist er ein solcher, daß er der Seele die Möglichkeit gewährt, in einem neuen Leibe die Mittel zur abermaligen Entfaltung eines höheren Lebens zu gewinnen? Fällt vielleicht jede Entstehung eines Thier- oder Menschenleibes mit der Rückkehr einer Seele aus einem vergleichsweise bewußtlosen in das bewußte Dasein zusammen? Ist die letzte Ursache für die Bestimmtheit der einzelnen Monaden, für die sie verknüpfenden Beziehungen und die Veränderungen, welche sie durchlaufen, und damit für die Beschaffenheit der Erscheinungswelt, die Formen ihres Zusammenhanges, die Gesetze des Geschehens in ihr und die Schicksale der Menschen in einem zwecksetzenden Willen des höchsten Wesens zu suchen, oder giebt es nur blinde Nothwendigkeit und planlosen Zufall? Diese Fragen und die übrigen, die in der Richtung des Weges liegen, welchen wir zurückgelegt haben, in wissenschaftlicher Weise zu erledigen bin ich außer Stande. Der Punkt, den wir erreicht haben, ist der letzte, bis zu welchem ich mich Ihnen als Führer anbieten konnte.

Vermag ich Sie aber auch nicht in der bisherigen Richtung weiter zu führen, so kann ich Sie doch auffordern, das Gebiet, in welchem wir uns bewegt haben, von einem anderen Ausgangspunkte aus und in anderer Richtung nochmals mit mir zu durchmessen, damit Sie dasselbe gründlicher und vollständiger kennen lernen. Und so hatten wir es uns ja auch von Anfang an vorgenommen. Nachdem uns die Kritik des Wahrnehmens darüber belehrt haben werde, ob überhaupt und in welchem Maße uns Seiendes gegeben sei und was in dem gegebenen Seienden das mit dem Worte Sein Bezeichnete sei, worin also das Sein überhaupt bestehe, wollten wir — dies war der Plan unseres ganzen Unternehmens — den

Begriff des Seins vornehmen, uns klar machen, welches der konstituirende Inhalt desselben sei und die daraus etwa entspringenden Probleme zu lösen suchen, soweit das nicht schon durch die Kritik des Wahrnehmens geschehen sei. Diese Untersuchung des Begriffes des Seins ist es, die ich Sie in den nächsten Tagen noch mit mir anzustellen einlade. Wenn wir übrigens auch hätten versuchen wollen, die vorhin angedeuteten Probleme in Angriff zu nehmen, vor welche uns der Versuch, von der Kritik der Wahrnehmung zu einer Erkenntniß des An-sich-seienden fortzuschreiten, geführt hatte, so würden wir dafür doch zuvor in der Verdeutlichung und Entwickelung des Begriffes des Seins die Grundlage haben suchen müssen. Oder vielmehr jene Probleme betreffen selbst den Begriff des Seins; aus dessen Bearbeitung werden uns dieselben also von Neuem hervorgehen müssen, und sie lösen hieße nichts Anderes als diese Bearbeitung zu Ende führen.

Anmerkungen.

1) Vergl. oben S. 150, 162.
2) Vergl. oben S. 164 f.
3) Vergl. oben S. 155 ff.
4) Vergl. oben S. 177 ff.
5) Vergl. oben S. 200 ff.
6) Vergl. oben S. 2 ff.

Fünfzehnte Vorlesung.

Der Begriff des Seins.

Indem wir uns die Aufgabe gestellt haben, den Begriff des Seins oder des Daseins oder der Existenz (diese Worte bedeuten uns wie bisher dasselbe) klar zu machen und der daraus etwa entspringenden Aufforderung gemäß zu entwickeln, haben wir vorausgesetzt, daß es überhaupt einen mit diesem Worte bezeichneten Begriff gebe. Nun kann zwar nicht bezweifelt werden und ist meines Wissens nie bezweifelt worden, daß wir überhaupt etwas damit meinen, wenn wir von Dingen, die wir denken, sagen, sie seien oder sie seien nicht, z. B. es gebe Atome, es gebe keinen Teufel, aber es ist nicht allein bezweifelt, sondern entschieden geleugnet worden, sowohl, daß, wenn wir von einem Dinge sagen, es sei, wirklich dieses Ding den Gegenstand bilde, von dem wir etwas prädiziren, als auch, daß das eigentlich gemeinte Prädikat als das Sein desjenigen, wovon es in Wahrheit prädizirt werde, bezeichnet werden könne; es ist m. a. W. behauptet worden, daß die Sätze, die ein Sein aussagen, weder das Subjekt noch das Prädikat des Gedankens, den sie ausdrücken sollen, richtig angeben. Hiernach würden zwar diese Sätze einen Sinn haben, aber das Wort Sein würde doch für sich ohne jede Bedeutung sein und mithin die Aufgabe, den Begriff des Seins zu untersuchen, auf einer falschen Voraussetzung beruhen. Wir werden jene Lehre — ihr Urheber ist, wie Sie schon wissen, Kant — um so mehr einer gründlichen Prüfung unterziehen müssen, als sie auch von solchen, welche sonst wenig mit Kant gemein haben, für eine unumstößliche Wahrheit angesehen wird, und, soviel ich weiß, Widerspruch gegen sie auch

von denjenigen nicht erhoben worden ist, deren Metaphysik ganz und gar auf der entgegengesetzten Annahme beruht.

Das Sein, erklärt Kant,[1]) sei kein reales Prädikat eines Dinges, d. i. kein solches, welches über den Begriff des Subjektes hinzukomme und ihn vergrößere, keine Bestimmung oder Determination. Man setze, wenn man von einem Dinge das Dasein aussage, kein neues Prädikat zu dem Begriffe desselben hinzu, sondern das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten, den Gegenstand des Begriffes in Beziehung auf den Begriff. Wenn man ein Ding zweimal denke, zuerst, ohne ihm Dasein beizulegen, dann mit diesem Zusatze, zuerst bloß als ein mögliches, dann als ein wirkliches, so denke man beide Male genau dasselbe Ding mit denselben Merkmalen; das Wirkliche enthalte nichts mehr als das bloß Mögliche, hundert wirkliche Thaler nicht das Mindeste mehr als hundert mögliche. „Denn, da diese den Begriff, jene aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Falle dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken, und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm sein." „Nehmet", so erläutert Kant diesen Gedanken, „ein Subjekt, welches Ihr wollt, z. E. den Julius Caesar. Fasset alle seine erdenklichen Prädikate, selbst die der Zeit und des Ortes nicht ausgenommen, in ihm zusammen, so werdet Ihr bald begreifen, daß er mit allen diesen Bestimmungen existiren oder auch nicht existiren kann. Das Wesen, welches dieser Welt und diesem Helden in derselben das Dasein gab, konnte alle diese Prädikate, nicht ein einziges ausgenommen, erkennen und ihn doch als ein bloß mögliches Ding ansehen, das, seinen Rathschluß ausgenommen, nicht existirt. Wer kann in Abrede ziehen, daß Millionen von Dingen, die wirklich nicht da sind, nach allen Prädikaten, die sie enthalten würden, wenn sie existirten, bloß möglich seien; daß in der Vorstellung, die das höchste Wesen von ihnen hat, nicht ein einziges ermangele, obgleich das Dasein nicht mit darunter ist, denn es erkennt sie nur als mögliche Dinge. Es kann also nicht stattfinden, daß, wenn sie existiren, sie ein Prädikat mehr enthielten, denn bei der Möglichkeit eines Dinges nach seiner durchgängigen Bestimmung kann gar kein Prädikat fehlen. Und wenn es Gott

gefallen hätte, eine andere Reihe der Dinge, eine andere Welt zu schaffen, so würde sie mit allen den Bestimmungen und keiner mehr existirt haben, die er an ihr doch erkennt, ob sie gleich bloß möglich ist.“

Was ist denn nun aber das Sein, wenn es kein reales Prädikat der Dinge ist, von denen es ausgesagt wird? Kant antwortet: „Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädikate, welches als ein solches jederzeit bloß beziehungsweise auf ein anderes Ding gesetzt wird.“ Aber was ist unter der Position eines Dinges zu verstehen? Wenn das Dasein nichts in den Dingen Enthaltenes bedeutet, wovon sagen wir denn eigentlich, dem Gedanken nach, der in dem Existentialsatze einen inadäquaten Ausdruck erhalten hat, etwas aus, und was sagen wir aus? Hierüber giebt folgende Stelle Auskunft: „Es ist aber das Dasein in den Fällen, da es im gemeinen Redegebrauch als ein Prädikat vorkommt, nicht sowohl ein Prädikat von dem Dinge selbst, als vielmehr von dem Gedanken, den man davon hat. Z. E. dem See-Einhorn kommt die Existenz zu, dem Landeinhorn nicht. Es will dieses nichts Anderes sagen, als die Vorstellung des See-Einhorns ist ein Erfahrungsbegriff, das ist die Vorstellung eines existirenden Dinges. Daher man auch, um die Richtigkeit dieses Satzes von dem Dasein einer solchen Sache darzuthun, nicht in dem Begriffe des Subjektes sucht, denn da findet man nur Prädikate der Möglichkeit, sondern in dem Ursprunge der Erkenntniß, die ich davon habe. Ich habe, sagt man, es gesehen oder von denen vernommen, die es gesehen haben. Es ist daher kein völlig richtiger Ausdruck, zu sagen: ein See-Einhorn ist ein existirendes Thier, sondern umgekehrt, einem gewissen existirenden Seethiere kommen die Prädikate zu, die ich an einem Einhorn zusammengedenke.“ „Sage ich, Gott ist ein existirendes Ding, so scheint es, als wenn ich die Beziehung eines Prädikats zum Subjekte ausdrückte. Allein es liegt auch eine Unrichtigkeit in diesem Ausdruck. Genau gesagt, sollte es heißen: etwas Existirendes ist Gott, das ist, einem existirenden Dinge kommen diejenigen Prädikate zu, die wir zusammengenommen durch den Ausdruck Gott bezeichnen. Diese Prädikate sind beziehungs-

weise auf dieses Subjekt gesetzt, allein das Ding selber sammt allen Prädikaten ist schlechthin gesetzt."

Die Frage, wovon wir dem Sinne nach etwas aussagen und was wir dem Sinne nach aussagen, wenn wir dem sprachlichen Ausdrucke nach von einem Dinge das Dasein aussagen, wäre also nach Kant dahin zu beantworten, daß wir etwas aussagen nicht von jenem Dinge sondern von dem Gedanken, der Vorstellung desselben, also von etwas, was als Prädikat eines Urtheiles dienen kann, und daß wir davon aussagen nicht das Dasein, sondern die Werthbestimmung, daß es von einem existirenden Dinge prädizirt werden kann, d. i. die Gültigkeit. Der Satz „das See-Einhorn existirt" ist der Ausdruck für den Gedanken „die Vorstellung des See-Einhorns ist die Vorstellung eines existirenden Dinges" oder „das Prädikat See-Einhorn darf prädizirt werden, gilt, von einem existirenden Dinge". Die andere Wendung, daß die Vorstellung des betreffenden Dinges ein Erfahrungsbegriff sei, enthält, auch nach der Meinung Kants, mehr als eine bloße Erklärung des Wortes Dasein. Sie fügt noch die Behauptung hinzu, daß man nur mit Hülfe der Erfahrung erkennen könne, ob eine gewisse Vorstellung ein existirendes Ding zum Gegenstande habe oder nicht. Dies geht schon aus dem Beispiele des Daseins Gottes hervor, wird aber auch dadurch bestätigt, daß Kant ausdrücklich die Existenz von Objekten des reinen Denkens zwar für unerkennbar aber für möglich erklärt. Bei Gegenständen der Sinne, sagt er, geschehe die Ertheilung der Existenz durch den Zusammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen, aber für Objekte des reinen Denkens sei ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, und eine Existenz außer dem Felde der Erfahrung könne zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sei aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können. Beiläufig bemerkt, würde aus der Verbindung dieser Erklärung mit der Lehre, daß die Dinge an sich außer dem Felde aller möglichen Erfahrung liegen, folgen, daß wir nicht wissen können, ob es Dinge an sich gebe, also (da das An-sich-sein nicht mehr ist als das Sein und durch den Zusatz An-sich nur der Verwechselung des wahren Seins mit dem, was auf dem

empirischen Standpunkte für Sein genommen wird, vorgebeugt werden soll) ob überhaupt irgend etwas sei.

Sie sehen, daß ich vorhin Kants Lehre über den Begriff des Seins richtig charakterisirt habe, indem ich sagte, nach derselben gebe es einen solchen Begriff gar nicht. Er selbst sagt zwar, wie ich eben berichtete, das Sein sei ein Prädikat nicht sowohl von dem Dinge selbst als vielmehr von dem Gedanken, den man davon habe, allein es ist klar, daß dies ein ungenauer Ausdruck ist, denn nicht das Sein soll von dem Gedanken, z. B. des See-Einhorns, prädizirt werden, wenn man von diesem selbst sagt, es sei, sondern eine Werthbestimmung, nämlich daß es der Gedanke von einem existirenden Thiere sei. Wir besitzen nach Kant gar keinen Begriff des Seins, sondern bilden uns nur ein, ihn zu besitzen. Wenn wir nämlich meinen, daß eine gewisse Vorstellung die Vorstellung eines existirenden Dinges sei, so entsteht uns eine Täuschung über diese unsere Meinung, die Täuschung, als ob wir etwas von dem Gegenstande der Vorstellung meinten, und dieses Etwas, welches nicht bloß in keinem Gegenstande wirklich angetroffen werden kann, sondern welches wir in Wahrheit auch gar nicht einmal meinen und nicht meinen können, diesen vermeintlichen Inhalt einer Meinung nennen wir Sein; das Sein ist also ein bedeutungsloses Wort, das nur uns, die wir in einer Selbsttäuschung über unsere Meinung befangen sind, etwas zu bedeuten scheint; es giebt keinen Begriff des Seins.

Wenden wir uns nunmehr zur Prüfung dieser Lehre, so müssen wir zunächst dem Satze, mit welchem sie beginnt, daß das Sein keine Bestimmung sei, die über den Begriff des Subjektes hinzukomme und ihn vergrößere, kein reales Prädikat, wenn unter einem solchen eine Bestimmung jener Art verstanden wird, zustimmen. Das Sein kann nicht zu dem Inhalte eines Begriffes hinzukommen, weil es bereits in dem Inhalte jedes Begriffes, in den man es noch aufnehmen möchte, enthalten ist, indem es das Allgemeinste ist, zu welchem die an einem beliebigen Begriffe in beliebiger Richtung vorgenommene Abstraktion führt, wenn sie soweit als möglich fortgesetzt wird, das allen Begriffsinhalten Gemeinsame. Alle Wege

der Abstraktion führen zum Sein, denn wir stellen Alles, was wir vorstellen, dadurch, daß wir es überhaupt vorstellen, als ein Seiendes vor, auch dann, wenn wir sehr wohl wissen, daß das Vorgestellte in Wahrheit nicht ist. Nicht bloß, wie der ontologische Beweis, dessen Kritik Kant auf seine Ansicht vom Sein führte, meint, in dem Begriffe Gottes, sondern in jedem Begriffe ohne Ausnahme ist das Sein enthalten. Wir stellen uns z. B. den Brocken, von dem wir wissen, daß er ist, nicht anders vor denn den Magnetberg der Sage, von dem wir das Gegentheil wissen, wir stellen den einen wie den anderen Berg als ein Seiendes oder, was dasselbe ist, als ein Ding vor. Der Unterschied besteht nur darin, daß wir die eine Vorstellung mit dem Gedanken, daß sie eine richtige, gültige sei, die andere mit dem entgegengesetzten begleiten. Ein Ding, welches wir als ein seiendes vorstellen, *ist* darum noch nicht, und wenn auch das Sein nicht zu dem ursprünglichen Inhalte der Vorstellung hinzugefügt wird, sondern die unentbehrliche Grundlage alles übrigen Inhaltes ist, so braucht darum doch — wir werden hierauf zurückkommen — der Gegenstand der Vorstellung, sofern er nicht etwa nach Substanz und Accidentien im Originale erfaßt wird und so keinen Zweifel an seiner Existenz gestattet, nicht außer dem vorgestellten noch wirkliches Sein zu haben; jede Vorstellung läßt also, den eben angedeuteten Fall ausgenommen, an und für sich die Begleitung durch den Gedanken, daß sie gültig sei oder daß sie nicht gültig sei, zu. Das Sein ist, wie Kant von allen Prädikaten, die im Begriffe eines Dinges gefunden werden, sagte, nur ein Prädikat der Möglichkeit; es bleibt bezüglich seiner wie bezüglich aller anderen die Frage offen, ob es dem Dinge *wirklich* zukomme. Wir können hiernach unserer Zustimmung zu dem ersten Satze Kants auch den Ausdruck geben, zwar nicht, daß das Sein die Position des Dinges sei (dieser Ausdruck giebt auch die Meinung Kants nicht genau wieder), aber daß ein Ding als seiend setzen nicht mehr heiße als dasselbe setzen, oder daß die Vorstellung des Dinges als eines seienden dem Dinge nicht eine Bestimmung hinzufüge, sondern die Position des Dinges sammt allen von ihm prädizirbaren Bestimmtheiten sei.

Die so begründete Zustimmung zu dem ersten Satze Kants,

daß das Sein nicht ein solches in einem Dinge Liegendes sei, welches zu dem Was des Dinges, zu der den Inhalt seines Begriffes bildenden Qualität hinzukäme, ist aber zugleich Ablehnung eines anderen, welchen Kant alsbald jenem unterschiebt, nämlich des Satzes, daß das Sein überhaupt nichts in dem Dinge Liegendes, irgendwie zu dem Dinge Gehörendes bedeute. Denn wenn das Sein die Grundlage jedes Vorstellungsinhaltes bildet, so ist damit gesagt, daß es etwas bedeute, was jede Vorstellung in ihren Gegenstand hineinlege, und was, wenn die Vorstellung richtig sei, wenn der Gegenstand also wirklich existire, auch wirklich in dem Gegenstande liege, nämlich als das Allgemeinste, was er mit allen anderen Gegenständen gemeinsam hat. So wie die Folgerung, daß zu der Vorstellung, dadurch ich einen geometrischen Körper, etwa einen Würfel, als einen Körper setze, die Körperlichkeit nicht noch als ein neues Inhaltsmoment hinzukommen könne, und daß mithin die Körperlichkeit nichts in dem Dinge, welches ich als einen Körper vorstelle, Liegendes bedeute, nicht nur falsch wäre, sondern einen Widerspruch einschlösse, so folgt auch daraus, daß ich jedes Ding als ein Ding oder Seiendes vorstelle und also zu dem Inhalte meines Begriffes von irgend einem Dinge nicht noch die Dingheit oder das Sein hinzufügen kann, nicht nur nicht, daß die Dingheit oder das Sein nicht zum objektiven Inhalte meiner Vorstellung irgend eines Dinges gehöre, sondern diese Folgerung wäre die direkte Verneinung des Satzes, aus welchem sie gezogen wäre.

Ich will nicht unerwähnt lassen, daß den wesentlichsten Inhalt dieser Berichtigung der Lehre Kants, die Identität des Seins und des allgemeinsten in demjenigen, was ist, schon ein Vorgänger Kants ausgesprochen hat. „Der Begriff der Existenz", sagte David Hume,[2]) „ist mit dem Begriffe dessen, was wir als existirend denken, identisch. Die Sätze, an ein Ding denken, und an dasselbe als existirendes denken, sind gar nicht von einander verschieden. Der Begriff der Existenz fügt keine neue Bestimmung zum Objekte hinzu, wenn er mit dem Begriffe desselben verknüpft wird. Wir mögen uns vorstellen, was wir wollen, so stellen wir es uns als existirend vor."

Des Widerspruches, das Sein einerseits für das allgemeinste Inhaltsmoment aller Vorstellungen und andererseits für ein nicht

in den vorgestellten Gegenständen Liegendes zu erklären, hat sich indessen Kant nicht schuldig gemacht. Der Grundfehler seiner Auffassung besteht vielmehr darin, daß er das Enthalten-sein des Seins in jedem Vorstellungsinhalte verkannte. Er meinte offenbar, daß in dem bloßen Vorstellen eines Dinges das Sein noch gar nicht vorkomme, daß also das bloße Vorstellen noch nicht Setzen des Dinges sei, daß ein Setzen des Dinges vielmehr erst das Urtheil sei, welches der Vorstellung des Dinges Gültigkeit zuschreibe oder, wie es bei ihm heißt, die Vorstellung für diejenige eines existirenden Dinges erkläre, das Urtheil also, welchem der sprachliche Ausdruck gegeben wird, das Ding existire. Was er die Position eines Dinges nannte, ist nicht die dem Urtheile, das Ding existire, d. i. die Vorstellung desselben sei Vorstellung eines Existirenden, zu Grunde liegende Vorstellung des Dinges, sondern dieses Urtheil selbst, und seine Erklärung, daß das Sein die Position eines Dinges sei, hat den Sinn, daß man, wenn man von einem Dinge sage, es existire, nur das Ding setze, also seine Vorstellung für die eines Existirenden, für eine gültige erkläre. Wäre diese Ansicht über das Vorstellen und das Verhältniß des Urtheilens zum Vorstellen richtig, so würde allerdings folgen, daß das Sein nichts in den Dingen Liegendes und überhaupt gar nichts bedeute, denn dadurch, daß man der Vorstellung eines Dinges Gültigkeit beimißt, sie für die Vorstellung eines existirenden Gegenstandes oder einen Erfahrungsbegriff erklärt, thut man ja nichts zu dem Inhalte der Vorstellung hinzu, denkt nicht ein zu dem vorgestellten Gegenstande gehöriges Moment, sondern eine Werthbestimmung der Vorstellung. Der herkömmliche sprachliche Ausdruck des die Vorstellung eines Dinges für eine gültige erklärenden und damit das Ding setzenden Urtheils, der Ausdruck nämlich, das Ding existire, würde alsdann aus der Selbsttäuschung des Urtheilenden zu erklären sein, daß er dem Dinge etwas beilege, während er doch nur der Vorstellung desselben etwas beilegte. Mit der Ansicht Kants über den Sinn der Vorstellung und den des Urtheils, deren Konsequenz seine Lehre vom Sein ist, stimmt auch seine bei einer früheren Gelegenheit[3]) von uns erörterte Behauptung überein, daß es nur in den Urtheilen Wahrheit und Irrthum gebe, nicht schon in den bloßen Vorstellungen. Denn nur dadurch, daß sie Seiendes

zu enthalten prätendiren, sind Gedanken wahr oder falsch, wahr, wenn das durch sie als Seiendes Gedachte wirklich ist, unwahr im entgegengesetzten Falle. Wenn daher, wie Kant will, erst die Urtheile den Vorstellungsinhalten die Bedeutung von Seiendem geben, so darf auch erst auf sie der Gegensatz von Wahrheit und Irrthum bezogen werden. Auf der anderen Seite stimmt unsere Ansicht, daß jede Vorstellung ihren Gegenstand als einen seienden setze, und jedes Existenz prädizirende Urtheil eine Vorstellung insofern, als sie eine solche Setzung ist, bestätige oder verwerfe, mit unserer früheren Bekämpfung der Kantischen Behauptung von der Unanwendbarkeit der Prädikate Wahr und Falsch auf bloße Vorstellungen überein.

Um den Fehler in Kants Erklärung des Seins ganz deutlich zu zeigen und das Wahre von dem Falschen in derselben bestimmt zu scheiden, muß ich mit einigen Worten an die Auffassung erinnern, welche wir früher von dem Sinne des Urtheils und seinem Verhältnisse zur Vorstellung gewonnen haben.[4])

Das Urtheil ist ein kritisches Verhalten gegen eine Vorstellung, eine Entscheidung über deren Geltung, das bejahende eine Bestätigung, das verneinende eine Verwerfung. Z. B. das bejahende Urtheil „dieser Apfel ist süß" bestätigt die Vorstellung eines bestimmten einzelnen Apfels als eines süß seienden, erklärt sie für gültig, das verneinende „dieser Apfel ist nicht süß" verwirft dieselbe Vorstellung, erklärt sie für unrichtig, ungültig. Das Urtheil „es giebt Hexen" bestätigt die Vorstellung, durch welche Hexen als etwas Seiendes gesetzt werden, das entsprechende verneinende verwirft dieselbe Vorstellung. In den Existential-Urtheilen werden Vorstellungen insofern, als sie Setzungen von Dingen als existirenden sind, in den Bestimmungsurtheilen (so nannten wir diejenigen, welche solche Bestimmtheiten, die zur Unterscheidung eines Dinges von anderen dienen können, Merkmale, prädiziren) insofern, als sie auf die als existirend gesetzten Dinge noch Merkmale beziehen, einem kritischen Verhalten unterzogen. Die Existenz bedeutet demnach nicht einen erst im urtheilenden Denken auftretenden Inhalt, sie bildet nicht minder als jedes Merkmal, das von einem Dinge bejaht oder verneint wird, ein Inhaltsmoment schon der Vorstellung des Dinges, von dem es prädizirt wird, und bedeutet also wie jedes Merkmal

etwas in dem vorgestellten Dinge Liegendes. Das Urtheil thut zum Vorstellungsinhalte nichts hinzu, sondern giebt der Vorstellung eine Werthbestimmung. Was im verneinenden Urtheile zur Vorstellung selbst hinzukommt, die Ungültigkeitserklärung derselben, wird durch die Verneinung, also im Allgemeinen durch das Wörtchen „Nicht" ausgedrückt; was im bejahenden Urtheile hinzukommt, erhält in der Regel keine sprachliche Bezeichnung, denn man erkennt den bejahenden Charakter des Urtheils an der Abwesenheit des Zeichens für die Verneinung. Führen wir indessen wieder, wie schon früher einmal, als Zeichen der Bejahung das Wörtchen „Icht" ein, so können wir die Unterscheidung desjenigen im Urtheilsinhalte, was als dem beurtheilten Gegenstande Angehöriges gedacht wird, und, wenn das Urtheil wahr ist, ihm auch wirklich angehört, und desjenigen, was kein dem Gegenstande Angehöriges bedeutet, so ausdrücken: zu dem Gegenstande gehört das Sein, nicht zu demselben gehört die Ichtheit, welche im bejahenden, und die Nichtheit, welche im verneinenden Urtheile gedacht wird, die Ichtheit oder die Positivität und die Nichtheit oder Negativität sind Werthbestimmungen der Vorstellung des beurtheilten Gegenstandes.

Der Fehler Kants besteht hiernach darin, daß er das Sein mit der Ichtheit oder Positivität verwechselt hat. Diese bedeutet gleich ihrem Gegentheile, der Nichtheit oder Negativität, in der That nichts in den Dingen Liegendes, aber die Bedeutung, welche sie hat, diejenige einer Werthbestimmung von Vorstellungen, hat sie nur dadurch, daß das Sein etwas in den Dingen Liegendes bedeutet, denn nur dadurch giebt es Bejahung und Verneinung.

Zu einem noch deutlicheren Ausdruck gelangen wir, wenn wir auch die Eintheilung der Urtheile nach der Modalität in Betracht ziehen, welche wir früher in folgender Weise bestimmt haben. Ein Urtheil giebt die Entscheidung über die Geltung der ihm zu Grunde liegenden Vorstellung entweder als eine ursprüngliche, d. i. eine solche, welche nicht auf der Vergleichung der Vorstellung mit dem, was man schon weiß, beruht, oder als eine abgeleitete, d. i. auf solcher Vergleichung beruhende. Die Urtheile der ersten Art, welche, wenn wir nur die Existenz aussagenden berücksichtigen, durch die Formel „S ist wirklich" bezw. „S ist wirklich nicht" repräsentirt

werden, nannten wir assertorische, die anderen modale. Die letzteren zerfallen wiederum in zwei Arten, sie entscheiden entweder dahin, daß die zu prüfende Vorstellung eine Konsequenz des vorausgesetzten Wissens sei bezw. demselben widerstreite, oder dahin, daß dieselbe dem vorausgesetzten Wissen nicht widerstreite bezw. keine Konsequenz desselben sei. Im ersten Falle heißen sie apodiktisch, im anderen problematisch. Das apodiktisch bejahende Urtheil „S ist nothwendig" hat den Sinn, daß die Setzung des S (als eines seienden) eine Konsequenz dessen sei, was durch frühere Urtheile feststehe (etwa des Feststehenden, daß, wenn A sei, S sei, und daß A sei), das apodiktisch verneinende „S ist unmöglich" statuirt zwischen der Setzung des S und dem Feststehenden das Verhältniß des Widerspruchs, das problematisch-bejahende „S ist möglicherweise" lehnt die Verwerfung, das problematisch-verneinende „S ist möglicherweise nicht" oder „S ist nicht nothwendig" die Bestätigung der Setzung des S ab, weil das, was man wisse, nicht ausreichend sei, um die Verwerfung bezw. die Bestätigung zu rechtfertigen, indem die Setzung demselben nicht widerstreite bezw. keine Konsequenz desselben sei. Aus diesen Erklärungen des assertorischen, des apodiktischen und des problematischen Urtheils erhellt ohne Weiteres, daß, wie wir auch früher ausgesprochen haben, die Worte Wirklich und Unwirklich, welche den assertorischen, Nothwendig und Unmöglich, welche den apodiktischen, Möglich und Unnothwendig (Nicht-nothwendig), welche den problematischen Charakter eines Urtheils anzeigen, nichts zu dem vorgestellten und beurtheilten Gegenstande Gehöriges bedeuten, sondern der Ausdruck von Werthbestimmungen für die dem Urtheile zu Grunde liegende Vorstellung sind.

Hiernach können wir als den Grund des Irrthums in Kants Seins-Lehre die Verwechselung oder genauer die Gleichsetzung des Begriffes des Seins mit dem der Wirklichkeit bezeichnen. Diese Gleichsetzung ist in der That unverkennbar. Beruht doch seine Argumentation ganz und gar auf der Vergleichung der Setzung eines Dinges als eines seienden mit der Setzung desselben als eines bloß möglichen, stellt also statt der Wirklichkeit das Sein der Möglichkeit gegenüber. Mehrfach ersetzt er auch das Wort Seiend durch Wirklich, so in dem Beispiele: hundert wirkliche Thaler

enthalten nicht das Mindeste mehr als hundert mögliche. Könnte hierüber noch ein Zweifel bestehen, so müßte ein Blick auf Kants Kategorientafel ihn beseitigen, denn dieselbe zählt als Kategorien der Modalität auf: Möglichkeit und Unmöglichkeit, Dasein und Nichtsein, Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Kant hat die wahre Bedeutung der Modalitätsbegriffe erkannt, denn von ihnen im Allgemeinen lehrt er, daß sie nichts in den Dingen Liegendes bedeuten. „Die Kategorien der Modalität", erklärt er,[5]) „haben das Besondere an sich: daß sie den Begriff, dem sie als Prädikate beigefügt werden, als Bestimmung des Objekts nicht im Mindesten vermehren, sondern nur das Verhältniß zum Erkenntnißvermögen ausdrücken. Wenn der Begriff eines Dinges schon ganz vollständig ist, so kann ich doch noch von diesem Gegenstande fragen, ob er bloß möglich, oder auch wirklich, oder, wenn er das Letztere ist, ob er gar auch nothwendig sei. Hierdurch werden keine Bestimmungen mehr im Objekte selbst gedacht, sondern es fragt sich nur, wie es sich (sammt allen seinen Bestimmungen) zum Verstande ..... verhalte." Sein Irrthum bestand nur darin, daß er, verleitet durch die Sprache, welche den assertorischen Charakter des Urtheils im Allgemeinen nur durch die Abwesenheit der Bezeichnungen für den problematischen und den apodiktischen kenntlich macht, also „ist" für „ist wirklich" setzt, und das Wort Wirkliches mit Seiendem gleichbedeutend gebraucht, nicht zwischen dem Sein als demjenigen, welches in den Existential-Urtheilen entweder assertorisch oder problematisch oder apodiktisch bejaht oder verneint wird, und dem assertorischen Bejaht-sein des Seins, der Wirklichkeit, unterschied.

Die Unwahrheit der Voraussetzung, auf welcher Kants Lehre vom Sein beruht, der Voraussetzung nämlich, daß in der Vorstellung eines Dinges das Sein nicht vorkomme, daß m. a. W. noch nicht die bloße Vorstellung eines Dinges, sondern erst das Urtheil, welches diese Vorstellung für eine gültige erkläre, die Setzung des Dinges sei; — diese Unwahrheit der Voraussetzung kommt in einem inneren Widerspruche des auf sie Gegründeten zum Vorschein, und zur bloßen Widerlegung Kants würde es ausreichen, diesen Widerspruch aufzudecken. Das Sein, erklärt Kant, sei die Position eines Dinges, und die Bedeutung dieser Formel erläutert er dahin, daß

das Urtheil, welches dem sprachlichen Ausdrucke nach einem Dinge das Sein zuschreibe, seinem Sinne nach von der Vorstellung des Dinges behaupte, dieselbe sei Vorstellung eines Existirenden, daß z. B. der Satz „das See=Einhorn existirt" eigentlich meine, die Vorstellung des See=Einhorns sei die Vorstellung eines existirenden Thieres. Es liegt aber auf der Hand, daß man ein solches Urtheil nicht fällen kann, ohne das Verbotene zu thun, nämlich die Existenz auf das Ding selbst zu beziehen, daß Kant also, indem er das Enthalten=sein der Existenz in der Vorstellung des Dinges leugnet, eben dieses Geleugnete voraussetzt. Denn wenn ich von der Vorstellung des See=Einhorns sage, sie sei Vorstellung eines existirenden Thieres, so lege ich das Existiren nicht minder in das gemeinte Thier hinein, als wenn ich sage, das See=Einhorn existirt. Die Verknüpfung des Partizipiums Existirend mit dem Substantivum Thier unterscheidet sich ja in dieser Hinsicht nicht von der Verknüpfung des Verbum finitum Existirt mit demselben. Oder, um dies noch etwas anders auszudrücken: da Kant die Bedeutung des Wortes Existiren erklären will, so macht er sich des Fehlers des idem per idem schuldig, wenn er sagt, der Satz, A existire, habe den Sinn, die Vorstellung von A sei die Vorstellung von etwas Existirendem. Auch die andere Formel, die Vorstellung des See=Einhorns sei ein Erfahrungsbegriff, vermeidet diesen Fehler nicht. Denn, abgesehen davon, daß, wie ich schon bemerkte, nach Kants eigener Meinung sich nicht alle Existentialsätze diesem Beispiele entsprechend umwandeln lassen, z. B. nicht der Satz „Es giebt einen Gott", sondern nur diejenigen, deren Wahrheit nachweisbar ist, würde auf die Frage, wann denn eine Vorstellung ein Erfahrungsbegriff sei, geantwortet werden müssen: wenn ihr Gegenstand für uns existirt, wie denn auch Kant den Ausdruck Erfahrungsbegriff durch den Zusatz „Das ist, die Vorstellung eines existirenden Dinges" erläutert. Ebensowenig würde es nützen, die Existenz des See=Einhorns durch die Gültigkeit der Vorstellung des See=Einhorns zu ersetzen, denn wiederum besteht eben darin die Gültigkeit einer Vorstellung, daß ihr Gegenstand existirt.

Nur auf Eine Weise ließe sich der innere Widerspruch oder, was hier auf dasselbe hinauskommt, der Fehler des idem per idem,

vermeiden. Es müßte gesagt werden: man meine, wenn man von einem Dinge die Existenz aussage, damit nichts Anderes, als daß man die Vorstellung dieses Dinges habe, und die Position eines Dinges bestehe also darin, daß man die Vorstellung desselben selbst vorstelle, sich seines Vorgestellt-seins bewußt werde; von jedem beliebigen Denkobjekte sei mithin die Existenz zu bejahen, sofern damit gesagt werden solle, es werde vorgestellt, es sei aber auch wahr, daß *nichts* existire, sofern hiermit nämlich das Enthalten-sein der Existenz in irgend welchem Dinge geleugnet werden solle. Denn sobald man es von dem vorgestellten Gegenstande abhängen läßt, ob die Vorstellung Vorstellung eines existirenden Dinges, eine gültige Vorstellung, ein Erfahrungsbegriff, oder ob sie eine bloße Modifikation des vorstellenden Bewußtseins sei, legt man die Existenz in die Dinge hinein, da dasjenige, was zu dem vorgestellten Gegenstande wirklich gehören und nicht bloß in ihm vorgestellt sein muß, damit die Existenz von ihm bejaht werden dürfe, der in ihm liegende Rechtsgrund seiner Position, eben seine Existenz ist. Die Position eines Dinges hat Wahrheit, wenn das Ding existirt, die Existenz des Dinges ist das, was der Position desselben Wahrheit verleiht, und wenn daher die Existenz nicht in den Dingen läge, so önnte der Gegensatz von Wahrheit und Irrthum auf keine Position bezogen werden, oder, was dasselbe ist, jede Position hätte eine Wahrheit, welcher gar keine Möglichkeit eines Irrthums gegenüberkstände.

Den Vorwurf, den wir hiermit gegen die Lehre Kants erhoben haben, könnte man versuchen, gegen uns selbst zu wenden. Wenn nämlich zum Inhalte jeder Vorstellung das Sein gehört und zwar so, daß alle weiteren Inhaltsmomente das Sein zur Voraussetzung haben, das Sein also nicht als ein neues Moment mit dem ursprünglichen Inhalte verknüpft wird, so scheint jede Vorstellung das Recht zu haben, ihren Gegenstand als einen seienden zu setzen, denn mit Recht werden jedem Gegenstande die den ursprünglichen Inhalt seiner Vorstellung bildenden Bestimmtheiten zugeschrieben, und das heißt doch nichts Anderes, als daß ihr Gegenstand wirklich *sei*. Ich werde demnächst ausführlich auf diesen Einwand eingehen. Für jetzt mag es genügen, ihn durch einen Vergleich zurückzuweisen.

Man stellt jeden geometrischen Körper als einen Körper vor und zwar so, daß die Körperlichkeit zum ursprünglichen Inhalte der Vorstellung gehört. Gleichwohl wird Niemand behaupten, daß darum Alles, was als ein geometrischer Körper vorgestellt werde, wirklich ein solcher sei, wenn er sich erinnert, daß z. B. der Vorstellung eines von fünf Quadraten begrenzten Körpers kein wirklicher geometrischer Körper entspricht. So braucht auch einer Vorstellung, die ihren Gegenstand als einen seienden setzt, kein wirklich Seiendes zu entsprechen.

Kant setzt übrigens das Enthalten-sein der Existenz in den Dingen nicht bloß selbst voraus, er giebt auch an, worin in den existirenden Dingen ihre Existenz bestehe. Die Existenz nämlich soll denjenigen Dingen wirklich zukommen, die mit der Empfindung zusammenhängen,[6]) der Zusammenhang aber, in welchem ein Ding mit der Empfindung oder, was dasselbe heißt, mit dem Leibe des empfindenden Subjektes und mittelst desselben mit diesem selbst steht, ist doch wohl nicht minder als sein Zusammenhang mit anderen Dingen etwas Objektives, zum Inhalte seiner Vorstellung Gehöriges, an ihm selbst Anzutreffendes.

Seine Lehre vom Sein diente Kant zur Widerlegung des sogenannten ontologischen Beweises für das Dasein Gottes. Lassen Sie uns noch sehen, welche Stellung zu diesem Beweise, der die Grundlage der kosmologischen Metaphysik in der ihr von Cartesius, Spinoza und Leibniz gegebenen Gestalt bildet, sich aus unserer Beurtheilung jener Lehre Kants ergiebt.

Der ontologische Beweis hat das Eigenthümliche, daß er sich auf nichts weiter als auf den Begriff Gottes und einen Satz über die Bedeutung der Existenz, welcher selbstverständlich sein soll, beruft, also aus der Definition Gottes und der Natur der Existenz ohne alle weiteren Hülfsmittel schließt, daß Gott existire. Die Definition Gottes, welche er zu Grunde legt, lautet, daß unter Gott zu verstehen sei das absolut vollkommene Wesen, das ens perfectissimum sive realissimum, d. i. das Wesen, in welchem sich alles denkbare Positive, Alles, dessen Nicht-sein in ihm ein wirkliches Fehlen oder

Mangeln sein würde, finde. Der Satz über den Begriff der Existenz, welchen er mit dieser Definition verbindet, behauptet, daß die Existenz eine Vollkommenheit oder Realität, etwas Positives oder Affirmatives sei. Aus diesen beiden Prämissen soll sich unmittelbar die Konklusio ergeben, daß Gott existire. In indirekter Form lautet der Beweis: Wenn Gott nicht existirte, so wäre er nicht das absolut vollkommene Wesen, denn es würde ihm eine Vollkommenheit fehlen, nämlich die Existenz, er würde weniger vollkommen sein, als ein ihm im Uebrigen gleiches aber existirendes Wesen; nun ist aber Gott seinem Begriffe nach das absolut vollkommene Wesen, also ist es unmöglich, daß er nicht existire, also existirt er.

Kant bestritt dem ontologischen Beweise seine Auffassung der Existenz als einer Vollkommenheit. Nach dem, was wir vorhin entwickelt haben, können wir ihm hierin nicht beistimmen. Sofern unter den Vollkommenheiten eines Dinges alle Inhaltsmomente seines Begriffes, durch welche nicht die bloße Abwesenheit anderer gedacht wird, verstanden werden, ist die Existenz eine Vollkommenheit. Dieselbe ist freilich kein reales Prädikat, wenn wir ein solches mit Kant erklären als eine „Bestimmung oder Determination eines Dinges, die über den Begriff desselben hinzukommen und ihn vergrößern kann", aber sie ist doch ein in demjenigen, was existirt, liegendes Positives. Daß sie zu keinem Begriffe noch hinzugefügt werden kann, weder als eine ergänzende Bestimmung noch als eine Determination, hat seinen Grund darin, daß sie schon ursprünglich in jedem Begriffe gedacht wird.

Eine unrichtige Auffassung der Existenz liegt jedoch in der That dem ontologischen Beweise zu Grunde. Derselbe betrachtet offenbar die Existenz nicht bloß als eine Vollkommenheit oder Realität, sondern näher als eine solche, welche in dem Inhalte eines Begriffes auch fehlen und also als Determination zu einem Begriffe hinzutreten kann. Denn wer sich darüber klar geworden ist, daß die Existenz das erste von allen anderen vorausgesetzte Inhaltsmoment aller Begriffe ist, wird nicht erst aus der Definition des Gottesbegriffes zu deduziren unternehmen, daß derselbe seinen Gegenstand als einen existirenden setze, wird zum Inhalte dieses Begriffes

die Existenz nicht deshalb rechnen, weil derselbe der Begriff des absolut vollkommenen Wesens, sondern weil er der Begriff von etwas ist. Und wer den richtigen Begriff der Existenz besitzt, wird nicht glauben, daß der Begriff Gottes als ein solcher, aus dessen Inhalte die Existenz gar nicht ausgeschieden werden kann, die Existenz seines Gegenstandes verbürge, denn dann müßte dasselbe von jedem beliebigen Begriffe gelten, da jeder Begriff jene Eigenschaft mit demjenigen Gottes theilt.

Den Nachweis, daß aus unserer Auffassung der Existenz als des ersten und allgemeinsten Inhaltsmomentes aller Begriffe nicht die Existenz jedes beliebigen Gegenstandes folgt, den man ersinnen mag, werde ich, wie ich schon bemerkte, später liefern. Zur Widerlegung des ontologischen Beweises genügt es, zu zeigen, daß, wenn man ihm seine Prämissen zugiebt, wie sie denn in der That zugegeben werden müssen, zugleich aber seine Auffassung der Existenz als eines Denkinhaltes, der nicht bloß in den existirenden Dingen selbst liegt, also in seiner Sprache, eine Vollkommenheit oder Realität bedeutet, sondern auch als eine determinirende Bestimmung zu einem Begriffe hinzutreten kann, festhält, — daß dann die Existenz Gottes nicht aus seinen Prämissen folgt.

Aus den Prämissen, Gott kommen alle Vollkommenheiten zu, das Sein ist eine Vollkommenheit, würde allerdings folgen: Gott kommt das Sein zu, Gott existirt, aber die erste Prämisse in dem Schlusse des ontologischen Beweises hat, als eine Definition Gottes, nicht Gott selbst, sondern den Begriff Gottes zum Gegenstande; nicht sagt sie von Gott, daß er absolut vollkommen sei, sondern vom Begriffe Gottes, daß alle denkbaren Vollkommenheiten zu seinem Inhalte gehören oder daß er mit dem Begriffe des absolut Vollkommenen dem Gegenstande nach identisch sei. Dieses Urtheil über den Begriff Gottes darf auch nicht durch das Urtheil über Gott selbst, daß er absolut vollkommen sei, ersetzt werden, denn dieses würde das, was bewiesen werden soll, die Existenz Gottes, voraussetzen. Jedes Bestimmungs-Urtheil setzt, wie ich Ihnen früher, freilich gegen die herrschende Lehre, welche auch die Kantische ist, gezeigt habe, die Existenz seines Gegenstandes voraus, so gewiß als einem Dinge, welches nicht existirt, auch keine Eigenschaften

zukommen können.[7]) Ein Satz von der Form „S ist P", der die Existenz von S nicht voraussetzt, — und an solchen fehlt es freilich nicht — ist ein abgekürzter Ausdruck für ein Urtheil nicht über S selbst, sondern über die Vorstellung von S. Da nun der ontologische Schluß mit einem Urtheil nicht über Gott selbst, sondern über den Begriff Gottes beginnt, so dürfte er auch nur mit einem solchen Urtheile endigen, also in seiner Konklusio nicht von Gott die Existenz, sondern vom Begriffe Gottes die Unterordnung unter den des Existirenden aussagen. Von diesem Urtheile zu dem anderen, welches Gott selbst die Existenz zuschreibt, fortzugehen, ist wiederum aus dem angegebenen Grunde nicht erlaubt, wenn, wie der ontologische Beweis annimmt, die Existenz eine Bestimmung ist, die zu einem Begriffe hinzukommen kann, ein reales Prädikat nach Kants Terminologie, wenn m. a. W. die Existenz aussagenden Urtheile Bestimmungs-Urtheile sind. Das Bestimmungs-Urtheil „Gott ist existirend" würde wiederum die Existenz Gottes voraussetzen, da einem nicht existirenden Gott überhaupt keine Eigenschaft zukommen kann, also auch nicht die der Existenz. Daß man auch dann, wenn man die Existenz nicht als eine determinirende Bestimmtheit betrachtet, das Urtheil, im Begriffe Gottes liege der der Existenz, nicht durch das andere, Gott existire, ersetzen darf, so wenig wie, nach dem vorhin aufgestellten Vergleiche, daraus, daß in dem Begriffe des von fünf Quadraten begrenzten geometrischen Körpers der allgemeine Begriff des geometrischen Körpers mitgedacht wird (daß man einen solchen Körper nicht anders denn als einen Körper vorstellen kann), folgt, ein solcher Körper sei wirklich ein geometrischer Körper, d. i. lasse sich im Raum konstruiren, — dies soll, wie gesagt, später gezeigt werden.

Bereits ein Zeitgenosse des Urhebers des ontologischen Beweises, des Scholastikers Anselmus, der Mönch Gaunilo, hat darauf hingewiesen, daß die Existenz eines Gegenstandes nachgewiesen sein müsse, bevor es gestattet sei, ihm Eigenschaften zuzuschreiben, welche durch die Definition seines Begriffes gesetzt seien. Erst, sagte Gaunilo, müsse es gewiß sein, daß das denkbar größte Wesen — so hatte Anselm Gott definirt — existire, und dann erst könne man daraus, daß es größer als alles Andere sei, etwas über seine nähere

Beschaffenheit, etwa daß es in sich selbst gegründet sei, bestimmen. Erneuert ist dieser Einwand von Ueberweg, der auch in seiner Logik dem Irrthume, daß die Bestimmungs-Urtheile die Existenz ihres Gegenstandes dahingestellt sein lassen, entgegengetreten ist. Man darf, worauf auch Ueberweg in seiner Geschichte der Philosophie aufmerksam macht, denselben nicht mit dem anderen verwechseln, aus den Prämissen des ontologischen Schlusses folge nur, daß Gott als existirend gedacht werden müsse, bestimmter, daß geurtheilt werden müsse, Gott existire, nicht aber, daß Gott wirklich existire. Jene Prämissen zwingen in Wahrheit gar nicht zu dem Urtheile, Gott existire, sondern zu dem anderen, daß Gott nicht anders denn als existirend vorgestellt werden könne, und in diesem würde — vorausgesetzt, daß die Existenz aussagenden Urtheile Bestimmungs-Urtheile seien — jenes nur dann enthalten sein, wenn die Bestimmungs-Urtheile nicht die Existenz ihres Gegenstandes voraussetzten. Müßte den Prämissen zufolge geurtheilt werden, daß Gott existire, so würde ihnen eben mit Recht dieses Urtheil als Konklusio hinzugefügt werden, und die Wahrheit jener Prämissen würde die Wahrheit dieser Konklusio verbürgen. Nur der Skeptizismus läßt, wie Ueberweg bemerkt, es dahingestellt sein, ob die Denknothwendigkeit auch das objektive reale Sein des Gedachten verbürgt. Gott muß wie jeder andere Gegenstand als existirend vorgestellt werden, aber diese Vorstellung braucht nicht durch das Urtheil, Gott existirt wirklich, bestätigt zu werden.

Kant zog aus seiner Lehre vom Sein die Folgerung, daß ebenso wenig wie der Begriff Gottes irgend ein anderer durch seinen Inhalt die Existenz seines Gegenstandes verbürgen könne. Sollte sich aus unserer Auffassung, die mit der Kantischen bezüglich des Begriffes Gottes übereinstimmt, das Nämliche ergeben, so würden wir in Widerspruch mit uns selbst gerathen sein. Denn unsere früheren Untersuchungen glaubten in dem Begriffe des eigenen Ich einen solchen entdeckt zu haben, der jene Kraft besitze. Lassen Sie uns prüfen, ob wir in der That in diese üble Lage gekommen sind.

Das Sein, sagten wir, bildet das allgemeinste Inhaltsmoment jeder Vorstellung. Was wir auch immer vorstellen, wir stellen es dadurch, daß wir es überhaupt vorstellen, als ein Seiendes vor. Aber was wir als seiend vorstellen, ist darum noch nicht wirklich. Es steht noch dahin, ob dieses Vorstellen durch ein bejahendes Urtheil zu bestätigen oder durch ein verneinendes zu verwerfen ist.

Wenn nun eine Vorstellung es zweifelhaft läßt, ob das, was durch sie als seiend vorgestellt wird, auch wirklich ist, so kann der Grund dafür nur darin liegen, daß der vorgestellte Gegenstand nicht selbst, so zu sagen im Originale, im Bewußtsein anwesend ist, wenn auch vielleicht (wie dies bei der äußeren Wahrnehmung in der That der Fall ist) die Accidentien, die auf ihn bezogen werden, es sind, daß m. a. W. der Gegenstand wenigstens nicht seiner Substanz, seinem Was nach, angeschaut wird, sondern daß das Bewußtsein sich auf irgend eine Weise, mittelst Bilder oder Zeichen oder sonst wie, auf ihn als einen außer ihm seienden bezieht. Indem man zweifelt, ob ein als existirend vorgestellter Gegenstand auch wirklich existire, zweifelt man, ob dem Zeichen oder Bilde, welches das vorstellende Bewußtsein sich vorhält, ein Bezeichnetes oder Original korrespondire. In Einem Falle läßt es mithin eine Vorstellung nicht zweifelhaft, ob der vorgestellte Gegenstand wirklich existire, nämlich dann nicht, wenn sie das Was, die Substanz desselben im Originale erfaßt, wenn sie also Anschauung des Gegenstandes auch hinsichtlich der Substanz desselben ist. Das Sein ihres Gegenstandes ist ihr alsdann eine Thatsache, sie ist nichts Anderes als die Erfahrung dieser Thatsache. In allen anderen Fällen kann der Zweifel an der Existenz eines Vorgestellten nur durch den Nachweis beseitigt werden, daß ein anderes Vorgestelltes dessen Existenz gewiß ist, jenes in Frage gestellte fordere, indem es nicht so sein könnte, wie es ist, wenn jenes nicht wäre, kurz durch den Nachweis eines Zusammenhangs mit einem anderen, dessen Existenz unzweifelhaft ist. Hieraus erhellt, daß, wenn überhaupt eine Existenz nachgewiesen werden kann, es mindestens Eine Vorstellung geben muß, die auch hinsichtlich des Was des vorgestellten Gegenstandes Anschauung ist und so unmittelbar die Gewißheit der Existenz ihres Gegenstandes gewährt.

Müssen wir uns hiernach der Behauptung Kants anschließen, daß wir nur durch Erfahrung oder durch Schlüsse aus der Erfahrung die Existenz eines Dinges erkennen können, so werden wir doch die Folgerung hieraus nicht gelten lassen, daß keine Vorstellung durch ihren Inhalt die Existenz ihres Gegenstandes gewährleisten könne. Wir folgern nur, daß eine Vorstellung, die solches vermögen sollte, jedenfalls die Erfahrung der thatsächlichen Existenz ihres Gegenstandes, d. i. daß sie in Beziehung auf die Substanz derselben Anschauung sein müsse. Nimmermehr kann, wie der ontologische Beweis es versucht, aus einer Vorstellung, die sich mittelst Zeichen oder Bilder auf einen außerhalb des Bewußtseins seienden Gegenstand bezieht, die Existenz des Vorgestellten herausgeklaubt werden, aber vielleicht besitzen wir eine Vorstellung, die ihrem Inhalte nach auf einen Gegenstand geht, welcher mit seinem wirklichen Dasein im Bewußtsein gegenwärtig ist, die also ihrem Inhalte zufolge in Beziehung auf die Substanz ihres Gegenstandes Anschauung ist und daher durch ihren Inhalt die Gewißheit der Existenz ihres Gegenstandes gewährt.

Es würde nicht genügen, eine Vorstellung nachzuweisen, welche in Beziehung auf die Substanz ihres Gegenstandes Anschauung ist. Denn daß eine Vorstellung Anschauung sei, ist eine Bestimmung, welche wenigstens zunächst nicht den Inhalt derselben, sondern die Art, wie sie Vorstellung ist, wie sie ihren Inhalt besitzt, betrifft, weshalb auch ein und derselbe Inhalt, z. B. ein weißes Quadrat von bestimmter Größe, sowohl in einer Anschauung als auch in einer Einbildungsvorstellung vorkommen kann. Von einer Vorstellung, die in Beziehung auf die Substanz ihres Gegenstandes Anschauung wäre, wäre es also zwar von vornherein gewiß, daß ihr Gegenstand wirklich existirte, aber dies allein berechtigte noch nicht zu der Behauptung, daß sie durch ihren Inhalt die Existenz ihres Gegenstandes verbürge. Mit Recht würde dies dagegen von einer Anschauungsvorstellung gesagt werden, deren Inhalt so mit ihrer Bedeutung, Anschauung einer Substanz zu sein, zusammenhinge, daß sie durch diese Bedeutung diesen Inhalt und durch diesen Inhalt diese Bedeutung hätte, — von einer Vorstellung also, die eben deshalb in Beziehung auf die Substanz ihres Gegen-

standes Anschauung und mithin Erfahrung seiner Existenz wäre, weil ihr Inhalt gerade dieser eigenthümliche Inhalt wäre.

Eine solche Vorstellung nun besitzt Jeder in der That. Es ist die Vorstellung des eigenen Ich. Mein Ich ist seiner Substanz, seinem wirklichen Dasein nach, in meinem Bewußtsein enthalten. Ich stelle mein Ich nicht, wie Dinge außer mir, in der Weise vor, daß ich mich mittelst eines Zeichens oder Bildes auf dasselbe beziehe oder, wie in der äußeren Wahrnehmung, zu Bestimmtheiten, die mir in meinem Bewußtsein anwesend zu sein scheinen, eine Substanz, der sie inhäriren, hinzumeine, sondern ich erfasse es seiner Substanz, seinem Was nach unmittelbar. Und diese unmittelbare Beziehung auf die Substanz ihres Gegenstandes ist der Vorstellung, die ich von meinem Ich habe, wesentlich. Ich kann mein Ich nicht auch durch die Phantasie vorstellen, ich kann es nur dadurch vorstellen, daß ich es im Originale erfasse. Der Inhalt und Gegenstand der Vorstellung, die ich von mir selbst habe, fordert, daß dieselbe ganz und gar Anschauung sei. Was ich nicht, indem ich es vorstelle, in seinem substantiellen Dasein erfasse, ist nicht mein Ich.

Der ontologische Beweis hat also insoweit Recht, als es in der That einen Begriff giebt und nur Einen, der durch seinen Inhalt die Gewißheit der Existenz seines Gegenstandes gewährt. Aber nicht Gott, sondern das eigene Ich ist dieser Gegenstand. Aus dem Begriffe Gottes dessen Existenz zu beweisen und weiter das von Gott abhängige Dasein zu deduziren und so vom Standpunkte des Absoluten aus, wie man gesagt hat, die Welt zu begreifen, ist das Ideal der Metaphysik, welche ich die kosmologische genannt habe, und welche dadurch charakterisirt ist, daß sie glaubt, von der Beziehung der Dinge auf das sie vorstellende Subjekt abstrahiren zu können und, damit sie erkenne, wie die Dinge an sich seien, abstrahiren zu müssen. Die psychologische Metaphysik dagegen läßt sich durch ihre Bearbeitung des Begriffes des Seins auf denjenigen des eigenen Ich führen und wird in demselben die Grundlage für alle ihre weiteren Untersuchungen zu erblicken haben, dabei sich bescheidend, nur in dasjenige Sein eindringen zu können, von welchem ein Beispiel im Ich-Bewußtsein gegeben ist, in das be-

dingte bruchstückartige Sein der Dinge, nicht in das unbedingte vollendete Sein des Absoluten, welches, nach unseren gestrigen Betrachtungen, das individuell-einheitliche selbstbewußte Ganze der Welt der Dinge an sich ist.

Anmerkungen.

1) Die Lehre der Kritik der reinen Vernunft (Abschnitt von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes) über den Begriff des Seins stimmt vollständig mit derjenigen überein, welche Kant in der Schrift „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ vorgetragen hatte. Meine Reproduktion hält sich bald an die eine, bald an die andere dieser beiden Darstellungen.

2) David Hume, Ueber die menschliche Natur, übers. v. Jacob, 1. Buch, 2. Theil, 6. Abschnitt. — Einer ähnlichen Erklärung Leibnizens werden die Anmerkungen zur folgenden Vorlesung erwähnen.

3) Vergl. oben S. 113.

4) Vergl. oben S. 114 ff.

5) In der Erläuterung zu den Postulaten des empirischen Denkens.

6) Kr. d. r. V., Postulate des empirischen Denkens.

7) Vergl. oben S. 120.

Sechzehnte Vorlesung.

Der Begriff des Seins.

(Fortsetzung.)

Bevor wir die Untersuchung des Begriffes des Seins wieder aufnehmen, lassen Sie mich an das bisherige Ergebniß derselben erinnern.

Es hat sich gezeigt, daß das Sein (das Dasein, die Existenz) nicht das bedeutet, was Kant ein reales Prädikat der Dinge nannte, keine Bestimmung, die zu dem Inhalte eines Begriffes von einem Dinge noch hinzugefügt werden könnte, daß also ein Seiendes nicht aus zwei Stücken besteht, demjenigen, wovon das Sein ausgesagt wird, und dem Sein selbst, sondern ganz in demjenigen, was ist, aufgeht. Auf der anderen Seite aber haben wir uns — gegen Kant — überzeugt, daß das Sein doch zum Inhalte des Begriffes, von dessen Gegenstand es ausgesagt wird, gehört, daß es als etwas in diesem Gegenstande Liegendes gedacht wird, und, wenn die Aussage wahr ist, wenn also der Gegenstand wirklich existirt, auch wirklich in demselben liegt. Das Sein ist demnach in dem Was, von welchem es ausgesagt wird, enthalten, so daß man, indem man weiter nichts als das Was denkt, doch das Sein desselben denkt. Und zwar ist es das Allgemeinste, was in dem Begriffe von irgend einem Dinge, irgend einem Was, vorkommt, dasjenige, wovon nicht mehr abstrahirt werden kann, wenn die Abstraktion nicht den ganzen Inhalt des Begriffes, ohne jeden Rest, beseitigen soll, gleichwie die Begriffe, welche Körper zum Gegenstande haben, ihren ganzen Inhalt verlieren, wenn die Raumerfüllung aus ihnen hinweggenommen wird; es ist das, ohne welches ein Was nicht

Was, sondern Nichts wäre, also gleichsam die Form, in welcher alle Was, alle Dinge, übereinstimmen dadurch, daß sie überhaupt etwas oder Dinge sind, die Dingheit oder, wenn ich der scholastischen Philosophie dieses Wort entlehnen darf, die quidditas. Denn Alles, was wir überhaupt vorstellen, stellen wir dadurch, daß wir es überhaupt vorstellen, als ein Seiendes vor, die Vorstellung eines Was ist als solche schon Vorstellung desselben als eines Seienden, sie ist schon das, was Kant die Position des Was nannte. Nicht erst, wie Kant meinte, durch das Urtheil, welches von einem Dinge das Sein assertorisch bejaht, setzen wir das Ding, dieses Urtheil hat vielmehr die Setzung des Dinges zur Voraussetzung, indem es dieselbe bestätigt, für gültig erklärt, während das die Existenz assertorisch verneinende Urtheil die Setzung des Dinges, die es ebenfalls voraussetzt, verwirft, für ungültig erklärt. Die Existential-Urtheile fügen allerdings der Vorstellung ihres Gegenstandes etwas hinzu, aber nicht das Sein oder das Nicht-sein, sondern die Wirklichkeit oder die Möglichkeit oder die Nothwendigkeit, bezw. die Unwirklichkeit oder die Unmöglichkeit oder die Unnothwendigkeit des Seins, und zwar fügen sie diese Bestimmungen nicht dem Inhalte der Vorstellung des beurtheilten Dinges, sondern dieser Vorstellung selbst als Werthbestimmungen hinzu.

Wir haben jetzt unsere Erklärung des Begriffes des Seins noch gegen einen Einwand zu vertheidigen, den wir bereits gestern berührt haben, den Einwand nämlich, daß, wenn die Existenz mit der allgemeinsten Natur oder der Form desjenigen, wovon sie ausgesagt werde, mit der Dingheit oder Washeit, einerlei wäre, jedes Beliebige, was man nur immer ersinnen möge, das See-Einhorn des Kantischen Beispieles nicht minder als das Land-Einhorn, jedes Fabelwesen, wirklich existiren müßte, da es wie jedes Vorgestellte ein Etwas oder ein Ding sei. Angenommen, einem vorgestellten Dinge fehlte noch etwas zu seiner Existenz und diese käme also, wenn das Ding ins Dasein gerufen würde, als etwas Neues zu ihm hinzu, so wäre, scheint es, die Existenz etwas Anderes als die Dingheit, die dem Dinge schon als bloß vorgestelltem zukäme. Während also, wenn die Behauptung Kants richtig wäre, daß die Existenz in keinem Vorgestellten liege, kein Vorgestelltes und kein

Vorstellbares existiren könnte, scheint aus unserer Auffassung, welche die Existenz in jedem Vorgestellten enthalten sein läßt, die nicht minder absurde Folgerung gezogen werden zu müssen, daß jedes Vorgestellte und Vorstellbare wirklich existire. Oder auch umgekehrt, während dem Kantischen Begriffe der Existenz zufolge jedes Vorgestellte existiren müßte, da nichts im Wege steht, ihm durch die assertorische Bejahung der Existenz die Position zu ertheilen, scheint nach der unsrigen nichts zu existiren, denn dasjenige, worin dieselbe allein noch die Existenz eines Dinges zu erblicken gestattet, die Ding-Natur, scheint als etwas, was sich in jedem Vorgestellten, auch dem unzweifelhaft nicht existirenden, findet, nicht dafür anerkannt werden zu können.

Verhielte es sich in der That so, so würde nichts Anderes übrig bleiben als zu sagen, daß in einigem Vorgestellten die Existenz enthalten sei, in anderem nicht. Lassen Sie uns sehen, ob diese Annahme, der gegenüber wir freilich die unsrige als den Ausdruck einer Thatsache auf alle Fälle aufrecht erhalten müßten, sich wenigstens dadurch zu empfehlen vermöchte, daß sie zwischen wahren und unwahren Existential-Urtheilen zu unterscheiden gestattete.

Auch sie brauchte die existirenden Dinge nicht in zwei Bestandtheile, in dasjenige, was existirt, und die Existenz, zu zerlegen. Denn sie könnte der Existenz die Bedeutung einer besonderen Weise beimessen, welche die allen Dingen als solchen gemeinsame Form, das Ding-sein oder die Was-Natur, in einigen Dingen angenommen hätte, in anderen nicht. Und diese nähere Bestimmung würde sie sich in der That geben müssen. Denn verhielten sich das, was irgend ein Ding ist, und die Existenz dieses Dinges wie zwei Elemente eines Vorstellungsinhaltes, die, ohne durch ein Gemeinsames verbunden zu sein, neben einander liegen, etwa wie in der Vorstellung eines Stückes Zucker die weiße Farbe und der süße Geschmack, so könnten sie nicht in das Verhältniß von Subjekt und Prädikat zu einander gesetzt werden. Jedes Merkmal, welches sich nur in einigen Dingen einer Klasse findet, ist eine Besonderung eines allen Dingen der betreffenden Klasse zukommenden, z. B. das Roth-sein, welches von einigen Rosen ausgesagt wird, eine solche der allen Rosen gemeinsamen Bestimmtheit des Farbig-seins. Und

wer daher die Existenz für ein Merkmal hält, durch welches sich die existirenden von den nicht existirenden (aber wirklich Dinge seienden) Dingen unterscheiden, muß derselben die Bedeutung einer Besonderung des Allgemeinsten, was in allen Dingen liegt, der Dingheit, und der Nicht-Existenz diejenige einer entgegengesetzten Besonderung beimessen. Wir könnten nun der Annahme, die wir prüfen, entgegenhalten, daß sich die Existenz nicht als das denken lasse, als was sie ihr zufolge gedacht werden müßte, als eine besondere Art des Dingseins, daß sich überhaupt aus derselben keine allgemeinere Bestimmtheit mehr herausheben lasse. Doch wäre dieser Einwurf nicht wesentlich von einer Wiederholung unserer eigenen Auffassung, daß nämlich jede Vorstellung ihren Gegenstand als einen existirenden setze, verschieden. Lassen wir dies also bei Seite und richten wir unsere Aufmerksamkeit nur auf die Konsequenzen, welche sich an die Behauptung knüpfen, daß die Existenz eine besondere Weise des Dingseins sei.

Eine solche Konsequenz ist offenbar die, daß man dem Inhalte jeder beliebigen Vorstellung, in welchem die Existenz fehlte, dieselbe nachträglich hinzufügen könnte. Es lassen sich hier aber zwei Fälle denken. Entweder hat nämlich die dem Inhalte der Vorstellung hinzugefügte Existenz für diese Vorstellung die Bedeutung einer determinirenden oder die einer ergänzenden Bestimmtheit; m. a. W., die Vorstellung wird dadurch, daß zu ihrem Inhalte die Existenz hinzukommt, entweder in eine weniger allgemeine umgewandelt oder sie bleibt hinsichtlich des Grades ihrer Allgemeinheit unverändert, so wie z. B. dadurch, daß in die allgemeine Vorstellung des Schafes das Schwarz-sein aufgenommen wird, die weniger allgemeine des schwarzen Schafes gebildet wird, während Jemand, der eine zur Unterscheidung der Schafe von allen anderen Dingen hinreichende Vorstellung besäße, ohne von der Beschaffenheit der Zähne dieser Thiere etwas zu wissen, zwar, wenn er sich auch über diesen Punkt unterrichtete, seine Vorstellung bereicherte, aber hinsichtlich ihres Gegenstandes unverändert ließe. In dem zweiten Falle nun dürfte die Existenz ohne Zweifel von dem Vorgestellten ausgesagt werden, mit demselben Rechte, mit welchem von den Schafen die Beschaffenheit, die in der Bildung ihrer Zähne besteht, ausgesagt wird. Aber

auch in dem ersten Falle könnte man seiner Vorstellung, aus welchen Elementen auch der Inhalt derselben zusammengesetzt sein möchte, die Bedeutung der Vorstellung eines existirenden Dinges verschaffen, man brauchte sie nämlich nur durch Hinzufügung der Existenz zu determiniren. So wie man, nachdem man die Vorstellung des Schafes durch das Merkmal Schwarz-sein determinirt hätte, schwarze Schafe vorstellte und von diesen, den als schwarzen vorgestellten, sagen dürfte, daß sie wirklich schwarz seien, so würde man z. B. die Vorstellung des See-Einhorns nur durch das Merkmal Existiren zu determiniren brauchen, um die Vorstellung eines Thieres zu erhalten, von welchem man sagen dürfte, daß es, das als existirendes vorgestellte, auch wirklich existire. Die so entstandenen Existential-Sätze wären allerdings Tautologien, aber es würde doch durch sie die Existenz eines vorgestellten Gegenstandes behauptet werden. Die Annahme, daß die Existenz eine zur Determination brauchbare Bestimmtheit sei, hat eben die Konsequenz, daß die Prädizirung der Existenz von jedem beliebigen Vorgestellten, welches man als ein existirendes vorstellte, eine Tautologie wäre.

Wir würden demnach keinen Vortheil davon haben, wenn wir die Behauptung, daß jede Vorstellung ihren Gegenstand als einen existirenden setze, welche wir der Kantischen entgegengehalten haben, daß keine Vorstellung solches thue, die Setzung eines Gegenstandes als eines existirenden vielmehr erst durch ein Urtheil über seine Vorstellung vollzogen werde, durch die dritte, daß einige Vorstellungen ihren Gegenstand als einen existirenden setzen, andere nicht, ersetzen wollten. Sehen wir also, wie wir sie, die wir ohnehin nicht aufgeben können, da es eine Thatsache ist, daß etwas Vorstellen und etwas als existirend Setzen dasselbe sind, gegen den Einwand, den wir selbst gegen sie erhoben haben, zu schützen vermögen.

Aus der Gleichsetzung von Existenz und Dingheit folgt unzweifelhaft, daß Alles, was nicht nur als ein Ding vorgestellt wird, sondern ein Ding wirklich ist, auch nicht nur als existirend vorgestellt wird, sondern wirklich existirt, m. a. W., daß jede Vorstellung, welche Vorstellung eines Dinges nicht nur zu sein meint, sondern wirklich ist, auch Vorstellung eines Existirenden nicht nur

zu sein meint, sondern wirklich ist. Dagegen, daß jedes Beliebige, was als ein Ding vorgestellt werde, also, da jedes Vorgestellte so vorgestellt wird, daß schlechthin jedes beliebige Vorgestellte wirklich existire, würde nur dann folgen, wenn Alles, was man als ein Ding vorstellt, wirklich ein Ding wäre. Und diese Voraussetzung des Einwandes werden wir nicht zugeben.

Aber ist denn nicht, wenn man Alles, was man vorstellt, als ein Ding vorstellt, in jedem Vorgestellten, weil es eben Vorgestelltes ist, die Dingheit und mithin die Existenz enthalten wie das Allgemeine im Besonderen, und kann also ein Vorstellen, welches seinen Gegenstand als ein Ding und ein Existirendes setzt, jemals Unrecht haben, kann mithin jemals ein Vorgestelltes *nicht* existiren? Angenommen, ein Vorgestelltes sei kein Ding und existire nicht, ließe sich dann nicht denken, daß ihm die Dingheit und Existenz nachträglich verliehen würde, und müßte dann nicht die Vorstellung, die das nunmehr mit der Dingheit und Existenz versehene Ding ohne Rest erfaßte, sich von der früheren Vorstellung unterscheiden, indem *sie* die dem Dinge verliehene Dingheit oder Existenz enthielte, jene nicht, und widerspricht das nicht unserer Behauptung, nach welcher jedes Vorgestellte als ein Ding oder Existirendes vorgestellt wird?

Der so erneuerte Einwand macht eine Voraussetzung, die nicht in allen Fällen zutrifft, die Voraussetzung, daß, was man auch immer vorstellen möge, zwischen der besonderen Natur des Vorgestellten einerseits und der allgemeinen Natur, die ihm dadurch zugeschrieben wird, daß es überhaupt vorgestellt wird, der Dingheit oder Existenz, andererseits kein Widerstreit bestehe, daß m. a. W. jedes Vorgestellte ein Ding zu sein, die Form der Dingheit oder Existenz zu besitzen, *fähig* sei, indem nichts in ihm diesen Besitz ausschließe. Jedes dieser Voraussetzung entsprechende Vorgestellte ist in der That nothwendig ein Ding, und nothwendig kommt ihm die Existenz zu. M. a. W. jedes *mögliche* Ding ist ein wirkliches Ding, sofern unter einem möglichen Dinge ein solches Vorgestelltes verstanden wird, zwischen dessen besonderer Natur und der Dingheit ein Widerstreit nicht nur für mich, bei dem jetzigen Stande meines Wissens, nicht erkennbar ist, sondern nicht besteht. In einem solchen Vorgestellten ist die Dingheit und Existenz wirklich wie das Allge-

meine im Besonderen enthalten, es wird also mit Recht als ein Ding und Existirendes vorgestellt, d. i. es ist wirklich ein Ding und existirt wirklich. Wenn dagegen die besondere Natur eines Vorgestellten der Dingheit oder Existenz widerstreitet, m. a. W. den Gesetzen oder Bedingungen der Existenz nicht entspricht, so kann man nicht sagen, daß dieses Allgemeine wirklich in ihm enthalten sei, vielmehr ist es nur eine irrige Meinung des Vorstellenden, daß dasselbe in seinem Vorgestellten enthalten sei, da zwischen einem Besonderen und einem wirklich in ihm enthaltenen Allgemeinen kein Widerstreit besteht. Man kann dann auch nicht argumentiren, daß, wenn dem Vorgestellten das Dasein verliehen würde, ihm ein solches verliehen würde, was es schon ursprünglich besäße, denn diese Argumentation setzt voraus, daß das Vorgestellte in dem angegebenen Sinne des Wortes möglich sei, daß es das Dasein anzunehmen die Fähigkeit besitze.

Daß etwas, was man als ein Ding vorstellt und seiner Natur nach gar nicht anders vorstellen kann, darum auch wirklich ein Ding sei und mithin existire, ist ebensowenig zuzugeben, wie daß Alles, was man als einen geometrischen Körper vorstellt und gar nicht anders vorstellen kann, darum auch wirklich ein geometrischer Körper sei. Nur wenn die besondere Natur dessen, was man nothwendig als einen geometrischen Körper vorstellt, mit der Körperlichkeit als solcher, d. i. mit den Gesetzen des Raumes, übereinstimmt, wenn der vorgestellte geometrische Körper also ein nicht bloß für die Einsicht des Vorstellenden, sondern ein absolut möglicher geometrischer Körper ist, ist er auch ein wirklicher. Entspricht dagegen die besondere Natur des betreffenden Körpers nicht den Gesetzen der Körperlichkeit überhaupt, so wird er zwar noch immer nothwendig als ein geometrischer Körper vorgestellt, ist aber in Wirklichkeit kein solcher. Z. B. ein von zwölf regelmäßigen Fünfecken begrenzter Körper (das Dodekaeder) ist, wie die Stereometrie nachweist, ein absolut möglicher Körper; indem derselbe aber ein absolut möglicher ist, ist er ein wirklicher; es genügt für denselben, ein geometrischer Körper sein zu *können* (in dem Sinne, daß die Annahme, er sei ein solcher, *keiner* mathematischen Wahrheit widerstreitet), um ein solcher *wirklich* zu *sein*; in seiner Vorstellung

ist, nachdem die Konstruktion ausgeführt ist, die Körperlichkeit als Allgemeines wirklich enthalten, er wird also mit Recht als ein geometrischer Körper vorgestellt, und das heißt, er ist wirklich ein solcher. Dagegen ist ein von weniger oder mehr als zwölf regelmäßigen Fünfecken oder ein von regelmäßigen Sechsecken in beliebiger Zahl begrenzter Körper unmöglich, und obwohl zum Inhalte auch der Vorstellung eines solchen Körpers die Körperlichkeit in der Weise gehört, daß, wenn sie aus demselben ausgeschieden würde, nichts übrig bliebe, so wird derselbe doch bloß als ein Körper vorgestellt, ohne es wirklich zu sein. Wer der Stereometrie unkundig ist, hat das Recht zu sagen, es sei möglich, daß sich ein von regelmäßigen Sechsecken begrenzter Körper konstruiren lasse. Diese Möglichkeit besteht aber nicht darin, daß die besondere Natur eines solchen Körpers der allgemeinen Natur der Körper nicht widerstreitet, sondern daß der Vorstellende keine Kenntniß von einem solchen Widerstreite hat, und was in diesem Sinne möglich ist, braucht nicht wirklich zu sein.

Ich möchte jetzt mit einigen Worten auf den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes zurückkommen.

Dieser Beweis zeigt, daß im Begriffe Gottes als des absolut vollkommenen Wesens, d. i. als des Wesens, welchem alle Bestimmtheiten zukommen, die nicht einen Mangel bedeuten (wie z. B. die Kälte, welche in dem Mangel an Wärme besteht), die Existenz enthalten sei, und glaubt, dieses Urtheil über den Begriff Gottes ohne Weiteres durch das Urtheil über Gott selbst, daß er existire, ersetzen zu dürfen. Indem er erst das Enthalten-sein der Existenz im Begriffe Gottes aus der Eigenthümlichkeit desselben darthun zu müssen glaubt, giebt er zu erkennen, daß er die Existenz für eine besondere, eine zur Determination eines Begriffes brauchbare Bestimmtheit hält. Denn wer in der Existenz die allgemeinste, in jedem Vorstellungsinhalte vorkommende Bestimmtheit erblickt, wird dem Begriffe Gottes, aber auch jedem anderen, auch dem des denkbar unvollkommensten Wesens, ohne Weiteres zugestehen, daß in ihm die Existenz seines Gegenstandes mitgedacht werde. Wir haben

uns in unserer Kritik des ontologischen Beweises auf den Standpunkt seiner Voraussetzung, die wir freilich bereits als unrichtig erkannt hatten, gestellt. Hätte die Existenz, haben wir eingewandt, auch jene Bedeutung, so wäre doch nicht erlaubt, die Behauptung, daß sie im Begriffe Gottes enthalten sei, durch die andere, daß sie Gott zukomme, zu ersetzen, denn jedes Urtheil, welches von einem Gegenstande eine besondere Bestimmtheit aussage (jedes Bestimmungs-Urtheil), habe die Existenz dieses Gegenstandes zur Voraussetzung, da ein Ding, welches gar nicht existire, auch keine Bestimmtheiten haben sowie auch keiner Bestimmtheiten ermangeln könne. Bevor man von einem Dinge irgend eine Bestimmtheit, die in seinem Begriffe enthalten sei, prädiziren dürfe, müsse man daher, wie schon Gaunilo richtig bemerkt habe, die Existenz desselben nachweisen. Ich muß nun noch darauf aufmerksam machen, daß dieser, wie mir scheint, ganz selbstverständliche Vorrang der Existenz vor allen anderen Bestimmtheiten zum Beweise für die Unrichtigkeit der Auffassung dienen kann, die dem ontologischen Beweise zu Grunde liegt und an die unsere Kritik desselben angeknüpft hatte, der Auffassung der Existenz als einer besonderen Bestimmtheit. Denn angenommen, sie wäre eine solche, so müßten über Dinge, denen sie fehlte, eben so gut wie über solche, denen irgend eine andere Bestimmtheit fehlt, wahre Urtheile gefällt werden können; es wäre schlechterdings nicht einzusehen, warum gerade die Existenz des Gegenstandes eine Bedingung für die Wahrheit aller ihn betreffenden Urtheile sein sollte. Deshalb durften wir auch eben, als wir die Annahme, daß die Existenz in einigen Vorstellungen enthalten sei, in einigen nicht, prüften, ob sie die Unterscheidung wahrer und unwahrer Existential-Urtheile gestatte, behaupten, daß ihr zufolge die Existenz von jedem Gegenstande, in dessen Vorstellung man sie aufgenommen habe, würde ausgesagt werden dürfen. Denn die Ausrede, daß ja nach unserer eigenen Behauptung erst die Existenz des vorgestellten Gegenstandes gesichert sein müsse, bevor man aus seiner Vorstellung die Existenz als Prädikat herausheben dürfe, würde nicht zulässig gewesen sein, da die Annahme, daß die Existenz in einigen Vorstellungen enthalten sei, in einigen nicht, daß sie also eine besondere, zum Determiniren brauchbare Bestimmtheit sei,

eben jenen Vorrang der Existenz vor allen anderen Bestimmtheiten leugnen muß. Wie das Zugeständniß dieses Vorranges mit unserer eigenen Auffassung der Existenz als der allgemeinsten in jeder Vorstellung enthaltenen Bestimmtheit zusammenstimmt, soll in Kurzem zur Sprache kommen.

Nachdem wir vorhin unseren Begriff der Existenz gegen den Einwand, daß nach ihm jedes beliebige Vorgestellte existiren müßte, vertheidigt haben, können wir die Ablehnung des ontologischen Beweises noch in einer anderen als der eben in Erinnerung gebrachten Weise begründen. Während nämlich, wenn man annimmt, die Existenz sei eine determinirende Bestimmtheit, gefordert werden muß, daß erst die Existenz Gottes bewiesen werde, bevor aus seinem Begriffe auf irgend eine Eigenschaft desselben, also auch auf die Existenz geschlossen werde, würde es nach unserer Auffassung der Existenz als der in jeder Vorstellung vorkommenden Bestimmtheit genügen, zuvor die absolute Möglichkeit Gottes, d. i. die Uebereinstimmung des besonderen Inhaltes des Gottesbegriffes mit dem im Begriffe der Existenz gedachten, darzuthun. Jedoch gilt dies von jedem beliebigen Vorgestellten; auch aus der Vorstellung des See-Einhorns des Kantischen Beispieles oder derjenigen der vollkommenen Insel, welche Gaunilo mit dem vollkommenen Wesen des ontologischen Beweises verglich, dürfte gefolgert werden, daß ihr Gegenstand wirklich existire, wenn sich die absolute Möglichkeit desselben nachweisen ließe. Der ontologische Beweis hat also eine Lücke, und wir werden bald sehen, daß es unmöglich ist, dieselbe auszufüllen, da sich die absolute Möglichkeit der Existenz eines Vorgestellten niemals vor der Wirklichkeit derselben beweisen, vielmehr immer nur aus dieser erkennen läßt.

Daß die Folgerung der Existenz aus dem Begriffe Gottes die Möglichkeit Gottes, und überhaupt jede Folgerung aus einem Begriffe die Möglichkeit seines Gegenstandes voraussetze, hat schon Leibniz [1]) bemerkt, dabei freilich unter Möglichkeit nicht die Uebereinstimmung der besonderen Natur des Vorgestellten mit dem allgemeinen Begriffe der Existenz, sondern die Abwesenheit einander aufhebender Bestimmungen in der besonderen Natur des Vorgestellten verstehend. Derselbe glaubte übrigens, dem Beweise die nöthige

Ergänzung geben zu können. Um dem Einwurfe, daß vielleicht nicht alle Vollkommenheiten mit einander verträglich seien, auszuweichen, könne man den Begriff des vollkommenen Wesens durch denjenigen des Wesens, welches durch sich selbst, durch das, was es sei, existire, des ens a se, ersetzen, denn auch aus diesem folge die Existenz unter der Voraussetzung der Möglichkeit; daß aber das ens a se auch möglich sei, ergebe sich daraus, daß sonst auch kein Ding, welches durch ein anderes existirte, und daß mithin gar kein Ding möglich sein würde. Offenbar wird hier zuerst die Existenz des ens a se bewiesen, nämlich kosmologisch aus der Existenz von irgend etwas, und dann aus der Existenz die Möglichkeit gefolgert; dem Mangel des ontologischen Beweises kann man aber nicht dadurch abhelfen, daß man das zu Beweisende, die Existenz des ens a se, zuvor auf anderem Wege beweist. Später[2]) glaubte Leibniz jedoch die Möglichkeit Gottes ebenfalls aus dem bloßen Begriffe desselben folgern und so die Lücke des ontologischen Beweises in einer Weise ausfüllen zu können, bei welcher der eigenthümliche Charakter desselben, daß er sich nämlich auf keine einzige Thatsache beruft, bewahrt bliebe. Denn nichts, meinte er, könne die Möglichkeit dessen hindern, was keine Schranken, keine Negation und mithin keinen Widerspruch einschließe. Lassen Sie uns auch noch einen Blick auf Leibnizens Lehre von dem Verhältnisse der Möglichkeit und der Wirklichkeit in den endlichen Dingen werfen. Während in Gottes Wesenheit oder essentia die Existenz enthalten ist, liegt in der Wesenheit jedes endlichen Dinges (d. i. in dem, was den Inhalt seines adäquaten Begriffes bilden würde) nicht die Existenz selbst, sondern nur ein Drang oder eine Tendenz zu derselben, ein Anspruch auf Existenz, eine exigentia oder praetensio existentiae oder eine inclinatio ad existentiam. Um wirklich zu existiren, genügt es daher für ein endliches Ding nicht, daß es möglich ist. Zur Möglichkeit muß noch etwas hinzukommen, damit das Drängen zur Existenz Erfolg habe, nämlich die Vereinbarkeit mit Allem, was existirt oder, was dasselbe ist, die Abwesenheit von Allem, was die Existenz verhindern könnte, — zur Possibilität muß noch die Compossibilität kommen. Die ganze existirende Welt aber, d. i. das Aggregat oder die Reihe aller existirenden endlichen Dinge, ist

von allen möglichen, d. h. aus Dingen, die einander nicht widerstreiten, so zu sagen nicht denselben Platz in Anspruch nehmen, bestehenden diejenige, in welcher mehr existirt als in anderen existiren würde, in welcher, wie Leibniz sagt, die Quantität der Essenz die größte ist, mit Einem Worte die vollkommenste. Wir können uns hiernach auch wohl für den Satz, daß nicht bloß in Gott, sondern auch in jedem endlichen Dinge die Wirklichkeit der Existenz mit der Möglichkeit derselben zusammenfällt, auf Leibniz berufen, denn zu der Möglichkeit, welcher wir die Existenz gleichgesetzt haben, nämlich der Uebereinstimmung der eigenthümlichen Natur eines Dinges mit dem allgemeinen Begriffe der Existenz, bestimmter der endlichen Existenz, gehört ohne Zweifel die Compossibilität, da wir uns früher überzeugt haben, daß die Existenz jedes endlichen Dinges in der Zugehörigkeit mit allen anderen existirenden Dingen zur Welt besteht. Auch von der Welt in der Bedeutung des Inbegriffes aller endlichen Dinge, welche Leibniz für die vollkommenste von allen möglichen Welten erklärte, kann man in seinem Sinne sagen, daß sie die *einzige* mögliche Welt sei, indem aus der absoluten Vollkommenheit Gottes nur sie hervorgehen konnte. Sie sehen, daß das Ergebniß unserer bisherigen Untersuchung des Existenzbegriffes sich schon bei Leibniz findet, nur daß es hier mit Bestimmungen vermischt ist, welche, wie der Beweis der Möglichkeit Gottes aus seinem Begriffe und die Annahme einer zwischen der bloßen Möglichkeit der Existenz und der Wirklichkeit derselben liegenden Tendenz zum Existiren, aus der ontologischen oder besser der der psychologischen entgegengesetzten kosmologischen Denkart stammen.[3])

Nachdem wir jene Folgerung aus unserer Erklärung des Begriffes des Seins, welche einer deductio ad absurdum derselben gleichgekommen wäre, widerlegt und zugleich durch eine richtige ersetzt haben, müssen wir noch einen Augenblick dabei verweilen, von dieser selbst den Schein abzuwehren, daß auch sie ein Zeugniß gegen die Auffassung bilde, aus der sie gezogen ist. Man müßte, so könnte uns nämlich eingeworfen werden, wenn jedes

absolut mögliche Ding ein wirkliches wäre, aus jeder beliebigen Vorstellung, ohne irgend eine Thatsache vorauszusetzen, entscheiden können, ob ihr Gegenstand existire oder nicht, indem man nur zu prüfen brauchte, ob die besondere Natur, welche sie ihrem Gegenstande zuschreibe, den Bedingungen der Existenz entspreche oder widerspreche; man müßte also auch zahllose Vorstellungen erdichten können, welche selbst die Gewähr ihrer Gültigkeit böten, da man nur darauf zu achten brauchte, daß man nichts den Bedingungen der Existenz Zuwiderlaufendes in sie hineinlegte, sowie man zahllose geometrische Gebilde ersinnen könne, welche, da sie von den Gesetzen des Raumes zugelassen werden, mögliche und darum auch wirkliche geometrische Gebilde seien. Und das sei doch absurd und widerspreche auch unseren früheren Erklärungen über die Art, wie man der Existenz eines vorgestellten Gegenstandes gewiß werden könne.

Es ist ohne Zweifel unmöglich, zur Erkenntniß einer Existenz anders als mit Hülfe der Erfahrung zu gelangen. Der Gegenstand, dessen Existenz erkennbar ist, muß entweder selbst in seiner Existenz vom vorstellenden Bewußtsein erfaßt werden, und dies ist der Fall nur dann, wenn er nicht bloß, wie die äußerlich wahrgenommenen Dinge, mit seinen Accidentien, sondern ganz und gar, auch mit seiner Substanz, und nicht bloß im Bilde, sondern im Originale im vorstellenden Bewußtsein gegenwärtig ist; oder er muß mit einem Gegenstande, dessen Existenz auf jene unmittelbare Weise erkannt wird, so zusammenhängen, daß dieser nicht in den ihm thatsächlich zukommenden Bestimmtheiten existiren könnte, wenn nicht auch er existirte, so daß aus der Existenz jenes auf die seinige geschlossen werden kann. Diese Ueberzeugung nun stände der Annahme, daß man Gegenstände ersinnen könne, deren Existenz sich aus ihrer Vorstellung als eine absolut mögliche und mithin, die Identität von absoluter Möglichkeit und Wirklichkeit des Existirens vorausgesetzt, als eine wirkliche erkennen ließe, nicht im Wege. Um nämlich die absolute Möglichkeit der Existenz eines vorgestellten Gegenstandes zu erkennen, müßte man die Vereinigung der besonderen Natur desselben mit der Existenz oder Dingheit im vorstellenden Bewußtsein vollziehen, man müßte m. a. W. den Gegenstand als einen existirenden konstruiren, hiermit aber würde

man die Vorstellung desselben in Anschauung verwandeln, ihn also in seiner thatsächlichen Existenz erfassen, sowie man die Vorstellung eines geometrischen Körpers, etwa des Dodekaeders, dadurch, daß man, ihn konstruirend, seine Möglichkeit erkennt, zur Anschauung macht. Allein wir haben uns früher weiter überzeugt, daß es für jedes vorstellende Subjekt nur Eine Vorstellung geben kann, welche ganz und gar Anschauung ist, und daß diese nicht erst durch die Konstruktion ihres Gegenstandes den Charakter der Anschauung erhält, sondern denselben ursprünglich besitzt und gar nicht anders denn als Anschauung vorkommen kann, — die Vorstellung des eigenen Ich. Jede andere Vorstellung bezieht sich auf ihren Gegenstand in der Weise, daß sie denselben entweder als einen ganz und gar, der Substanz wie den Accidentien nach, außerhalb des Bewußtseins seienden oder (dies gilt von den äußeren Wahrnehmungen) als einen zwar mit seinen Accidentien so zu sagen in das vorstellende Bewußtsein hineinragenden, aber mit seiner Substanz außerhalb desselben bleibenden setzt. Nur die Existenz des eigenen Ich ist darum unmittelbar gewiß, wird durch die Vorstellung, die wir von ihm haben, verbürgt, ist eine Thatsache der Erfahrung (was jedoch, wie wir früher gesehen haben, nicht ausschließt, daß sie eine Erkenntniß a priori ist). Jedes anderen Dinges Existenz kann, wenn überhaupt, so nur dadurch nachgewiesen werden, daß vom eigenen Ich gezeigt wird, es würde nicht in der ihm thatsächlich eigenen Bestimmtheit, nicht als ein die inneren und äußeren Wahrnehmungen, die es thatsächlich besitzt, besitzendes Wesen existiren können, wenn nicht auch das andere Ding existirte. Mit diesem Ergebnisse unserer früheren Untersuchungen wäre die Konsequenz, welche aus unserer Gleichsetzung der absoluten Möglichkeit und der Wirklichkeit des Existirens zu fließen schien, daß man nämlich absolut mögliche Gegenstände ersinnen und dann aus ihrer Möglichkeit auf ihre Wirklichkeit schließen könne, in der That unvereinbar.

Allein wir können eben mit Hülfe jenes früheren Ergebnisses diese Konsequenz abwehren. Läßt sich die Existenz jedes vom eigenen Ich verschiedenen Gegenstandes nur daraus erkennen, daß das eigene Ich nicht in den Bestimmtheiten, deren Wirklichkeit die innere

Wahrnehmung verbürgt, existiren könnte, wenn jener Gegenstand nicht existirte, so ist die Bedeutung der Existenz eine solche, daß, wenn auch ihre Wirklichkeit mit ihrer Möglichkeit zusammenfällt, doch nur aus der Wirklichkeit die Möglichkeit, niemals auch umgekehrt aus der Möglichkeit die Wirklichkeit erkannt werden kann. Die Existenz nämlich eines vom eigenen Ich verschiedenen Dinges besteht dann in einem Zusammenhange desselben mit dem eigenen Ich, dessen dieses bedarf, um in einer ihm thatsächlich, sei es dauernd sei es vorübergehend, zukommenden Bestimmtheit existiren zu können. Unter der absoluten Möglichkeit der Existenz eines Dinges nun haben wir die Uebereinstimmung seiner besonderen Natur mit dem, was im Begriffe der Existenz liegt, verstanden. Daß aber ein vorgestelltes Ding mit dem Begriffe der Existenz übereinstimme, heißt nach dem eben über diesen Begriff Festgestellten, daß unter den Forderungen außerhalb des eigenen Ich existirender Dinge, welche erfüllt sein müssen, damit das eigene Ich existire und so beschaffen sei, wie es ist, oder sich so verändere, wie es thut, damit es insbesondere diejenigen äußeren Wahrnehmungen habe, welche es hat, — daß unter diesen Forderungen eine sei, welcher das vorgestellte Ding entspreche, und dies wiederum heißt, daß das vorgestellte Ding mit einem jener Dinge, welche mit dem eigenen Ich zusammenhängen, identisch sei. In der Vorstellung eines Dinges, welches nicht mit einem derjenigen identisch ist, deren Existenz aus dem Sein und Geschehen im eigenen Ich, insbesondere aus den für das eigene Ich bestehenden Phänomenen, von einem alle Gesetze der Verursachung wissenden Verstande erschlossen werden könnte, ist die Existenz nicht wie das Allgemeine im Besonderen enthalten, wenngleich das vorgestellte Ding nothwendig als ein existirendes vorgestellt wird, vielmehr schließt der besondere Inhalt einer solchen Vorstellung die Existenz von sich aus, wenn wir mit Recht die Existenz einem Zusammenhange mit dem eigenen Ich, der aus den im eigenen Ich liegenden Thatsachen erschlossen werden kann, gleichgesetzt haben; dem Gegenstande einer solchen Vorstellung fehlt also mit der Wirklichkeit der Existenz auch das, was wir die absolute Möglichkeit derselben genannt haben. Um mithin die absolute Möglichkeit der Existenz eines vorgestellten

Dinges zu erkennen, bedarf man nicht bloß der Voraussetzung, daß das eigene Ich existirt, man muß auch wissen, daß ein Ding existirt, mit welchem das vorgestellte identisch ist, d. i. daß das vorgestellte Ding selbst existirt, und man kann demnach nur die absolute Möglichkeit der Existenz aus der Wirklichkeit derselben, niemals diese aus jener erkennen.

Ich will nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, daß wir die Erklärung des Begriffes der Existenz, auf welche wir uns eben gestützt haben, auch aus der früher aufgestellten, daß die Existenz eines Dinges in seiner Zugehörigkeit zur Welt bestehe, hätten folgern können. Denn Welt nennt Jeder das einheitliche Ganze, zu welchem alle außerhalb seines Ich seienden Dinge mit diesem verknüpft sind, und die Zugehörigkeit eines außerhalb des eigenen Ich existirenden Dinges zur Welt ist daher gleichbedeutend mit seiner Zugehörigkeit zum eigenen Ich.

Auch ein nahe liegendes Bedenken gegen diese Auffassung der Existenz wollen wir nicht unbeachtet lassen. Die Existenz eines Dinges, könnte gesagt werden, bestehe doch immer in Demselbigen, gleichviel, von welcher Person das Ding als ein existirendes gedacht werde. Die Erkenntniß freilich, daß ein gewisses vorgestelltes Ding existire, möge für verschiedene Personen aus verschiedenen Gründen entspringen; Jeder möge dabei von der Gewißheit des eigenen Daseins, also Jeder von einer anderen Gewißheit als jeder Andere ausgehen müssen, aber die Existenz selbst, die einem Dinge von verschiedenen Personen zugeschrieben werde, bedeute doch für Alle dasselbe. Nach unserer Auffassung dagegen, welche die Existenz dem Zusammenhange mit dem eigenen Ich gleichsetze, wechsele dieselbe mit den Personen, von welchen sie gedacht werde. Nur, wenn man annehme, daß es kein Ich außer dem eigenen gebe, könne der allgemeine Begriff der Existenz demjenigen der Zugehörigkeit zum eigenen Ich gleichgesetzt werden; wenn man dagegen an eine Vielheit von Ichs glaube, deren jedes außer ihm seiende Dinge vorstelle, so könne die Zugehörigkeit zum eigenen Ich nur eine besondere Art der Existenz ausmachen, die Existenz überhaupt dagegen bestehe in der Zugehörigkeit zu einem Ich überhaupt, zu irgend einem Ich, und jedes Ich müsse mithin die Möglichkeit

von Dingen zugestehen, die nicht mit ihm so zusammenhängen, daß aus seiner eigenen Existenz auf die ihrige geschlossen werden könne. Es ist wahr, werden wir erwidern, daß, wenn Jeder die Existenz eines von ihm selbst verschiedenen Dinges, welches er vorstellt, nur daraus erkennen kann, daß zur Existenz seiner selbst und der ihm thatsächlich zukommenden Bestimmtheiten die Existenz jenes Dinges erforderlich ist, — daß dann der allgemeine Begriff der Existenz mit demjenigen der Zugehörigkeit zu irgend einem Ich einerlei ist. Aber nicht minder wahr ist, daß man etwas als existirend nur dadurch denken kann, daß man es mit dem eigenen Ich verknüpft, und daß mithin Existenz überhaupt so viel heißt wie Zugehörigkeit zum eigenen Ich. Und zwischen diesen beiden Bestimmungen besteht kein Widerspruch. Man braucht, um sie in Einklang zu bringen, nur anzunehmen, daß das, was mit dem eigenen Ich in der angegebenen Weise verknüpft sei, es auch mit jedem anderen sei, oder, was dasselbe ist, daß die Zugehörigkeit zu irgend einem Ich mit der Zugehörigkeit zu allen zusammenfalle. Diese Annahme erweist sich auch von einer anderen Seite her als nothwendig. Wenn es nämlich ein Wesen außer mir giebt, welches wie ich Dinge außer ihm vorstellt, so hängt dieses fremde Ich, dem ich Existenz zuschreibe, mit dem meinigen in der Einheit der Welt zusammen, und zwar muß es in der ganzen ihm eigenen Bestimmtheit existiren, damit ich in der meinigen, mit allen inneren und äußeren Wahrnehmungen, die ich thatsächlich besitze, existire, und da nun alle Dinge, deren Existenz diesem fremden Ich erkennbar ist, zu ihm gehören, es selbst aber zu mir, so gehören auch alle jene Dinge zu mir.

In ähnlicher Weise wäre dem Einwande zu begegnen, daß wenn die Existenz jedes Dinges außer dem eigenen Ich in seiner Verknüpfung mit dem eigenen Ich bestehe, auch die Existenz des eigenen Ich in der Verknüpfung zwar nicht mit ihm selbst aber mit jedem anderen Ich, in Beziehung auf welches es ein Außending sei, bestehen müsse, während sich uns doch thatsächlich unsere Existenz im Selbstbewußtsein nicht so darstelle. Die Existenz, die wir im Selbstbewußtsein erfassen, muß in der That wie die Existenz jedes Dinges außer uns eine Verknüpfung mit anderem Existirenden und

näher mit allem anderen sein, aber es ist eine unrichtige Folgerung, daß sie sich uns unmittelbar als alles das zu erkennen geben müsse, was im Begriffe der Existenz die wissenschaftliche Untersuchung aufzufinden vermag. Sowie die Erkenntniß der Existenz eines vom eigenen Ich verschiedenen Dinges nur die Erkenntniß seines Zusammenhanges mit dem eigenen Ich zu sein braucht, obwohl jedes existirende Ding nicht bloß mit dem eigenen Ich, sondern auch mit allen anderen existirenden Dingen zusammenhängt, so braucht auch die Erkenntniß der Existenz des eigenen Ichs nicht die Erkenntniß alles dessen zu sein, was den Inhalt des vollständig entwickelten Begriffes der Existenz ausmacht, was also dem eigenen Ich dadurch, daß es überhaupt existirt, zukommt. Das Selbstbewußtsein giebt uns über die Existenz die Auskunft, daß sie im Selbst-Bewußtsein, im Ich-sein, bestehe; dies kann ihm unmittelbar entnommen werden; es belehrt uns aber nicht unmittelbar auch darüber, daß das Ich-sein ein Zusammenhang mit allem Existirenden ist.

Uebrigens hat die Erkenntniß der Existenz des eigenen Ich mit derjenigen jeder anderen Existenz das Eine gemeinsam, daß sie die Erkenntniß der Existenz des eigenen Ich zur Voraussetzung hat. Kein Wesen hat jemals angefangen, seine eigene Existenz und mithin überhaupt Existenz zu erkennen. Man muß immer schon erkannt haben, daß man selbst existire, um es zu erkennen. Wie dies denkbar ist, haben wir früher untersucht. Die Existenz des Ich ist Fortsetzung seiner Existenz, und da sie andererseits mit dem Wissen um sie zusammenfällt, so ist auch dieses Wissen Fortsetzung seiner selbst. In jedem Augenblicke, in welchem das Ich seine Existenz erkennt, knüpft es dieselbe an die bis zu diesem Augenblicke erkannte an.

Zum Abschlusse dieser grundlegenden Betrachtungen über den Begriff des Seins erbitte ich mir jetzt noch Ihre Aufmerksamkeit für eine Bemerkung über das Vorstellen und Urtheilen, welche dazu beitragen kann, jenen Begriff in ein helleres Licht zu stellen.[4])

Damit eine Vorstellung wahr oder unwahr sein und in einem Urtheile bestätigt oder verworfen werden könne, müssen in ihrem

Inhalte mehr Bestimmtheiten zusammengefaßt sein, als zur Unterscheidung ihres Gegenstandes von allen anderen erforderlich sind, als sie m. a. W. bedarf, um gerade dieses und keines anderen Gegenstandes Vorstellung zu sein, und muß sie selbst einer in ihr enthaltenen Bestimmtheit die Bedeutung einer solchen geben, welche als eine ergänzende zu den konstituirenden, d. i. denjenigen, darin für sie die Eigenthümlichkeit des vorgestellten Gegenstandes beruht, hinzugekommen sei, wie dies z. B. der Fall ist, wenn ich einen Apfel, den ich sehe, als einen süßen vorstelle, oder die Pferde als gelehrige Thiere. Eine Vorstellung, die keine solche Synthesis enthielte, könnte keinen Stoff für das kritische Verhalten des Urtheils bilden. Es hätte keinen Sinn, nach dem Rechte zu fragen, mit welchem sie ihre mannigfachen Inhalts-Momente zusammengefaßt habe, wenn keines dieser Momente die Bedeutung einer Bestimmtheit hätte, welche dem durch die anderen bestimmten Gegenstande zukomme. Ein Urtheil, welches, der Formel „A ist A" oder „ein A, welches B ist, ist B" entsprechend, eine Vorstellung insofern bestätigte, als eine gewisse Bestimmtheit einen Bestandtheil ihres konstituirenden Inhaltes bildet, wäre tautologisch, ein solches, welches eine Vorstellung in gleicher Hinsicht verwürfe, also von einem A das A-sein oder von einem B-seienden A das B-sein verneinte, enantiologisch, aber es giebt weder tautologische noch enantiologische Urtheile; die Wortverbindungen, welche als der Ausdruck solcher Urtheile auftreten, haben, wenn überhaupt einen Sinn, einen solchen, der nicht aus ihnen allein verstanden werden kann. Schon Aristoteles sagte, daß erst in den Verknüpfungen (σύνθεσις) von Denkinhalten zu einer Einheit sich das Wahre und das Falsche finde, indem er freilich annahm, daß eine derartige Verknüpfung bereits ein Urtheil sei. Die durch ein einziges Wort zu bezeichnenden Denkinhalte, wie Mensch und Weiß, seien, so lange nichts hinzugefügt werde, weder wahr noch falsch.[5])

Nun haben wir von jeder Vorstellung behauptet, daß sie ihren Gegenstand als einen existirenden setze und, inwiefern sie dieses thue, entweder wahr oder unwahr sei und in einem Urtheil bestätigt oder verworfen werden könne. Wir haben mithin die Existenz

als eine Bestimmtheit zu betrachten, welche von jeder Vorstellung mit ihrem konstituirenden Inhalte als eine ergänzende synthetisch verknüpft wird. Die Existenz ist zwar ein nothwendiges Inhaltsmoment jeder Vorstellung und dies näher in der Weise, daß sie das Allgemeinste bedeutet, zu welchem jede Vorstellung ihren konstituirenden Inhalt in das Verhältniß des Besonderen setzt und ohne welches sie ihren konstituirenden Inhalt gar nicht haben kann, aber sie gehört doch nicht selbst zum konstituirenden Inhalte, so wenig, wie zum konstituirenden Inhalte der Vorstellung eines geometrischen Körpers, der aus mehr oder weniger als zwölf regelmäßigen Fünfecken begrenzt sei, die Körperlichkeit gehört, obwohl der konstituirende Inhalt dieser Vorstellung gar nicht anders denn als eine besondere Weise der Körperlichkeit vorgestellt werden kann. Nichts Anderes als der synthetische Charakter aller Setzungen von Bewußtseinsinhalten als existirender Dinge war es, was wir vorhin gegen den Einwurf, daß jedes Vorgestellte wirklich existiren müßte, wenn die Erklärung der Existenz als des allgemeinsten Inhaltsmomentes aller Vorstellung richtig wäre, nachgewiesen haben.

Vor allen anderen Bestimmtheiten haben wir der Existenz den Vorrang beigemessen, daß sie einem Gegenstande zukommen müsse, damit überhaupt wahre Urtheile über denselben gefällt werden können.[6]) Denn ein Gegenstand, der gar nicht existire, habe auch keine besonderen Bestimmtheiten; die Setzung eines Gegenstandes als eines auf gewisse Weise bestimmten sei daher unrichtig, wenn der Gegenstand nicht existire, mithin auch die Bestätigung einer solchen Setzung durch ein bejahendes Urtheil, und ebenso die Verwerfung durch ein verneinendes, da die Verneinung einer gewissen Bestimmtheit von einem Gegenstande die Bedingung dafür, daß der Gegenstand überhaupt Bestimmtheiten haben könne, als erfüllt betrachte. Daß die verneinenden Bestimmungs-Urtheile nicht minder als die bejahenden die Existenz ihres Gegenstandes voraussetzen, ergiebt sich, beiläufig bemerkt, noch deutlicher aus einem Satze, welchen wir demnächst beweisen werden, dem Satze nämlich, daß das Urtheil, einem Gegenstande komme eine gewisse Bestimmtheit nicht zu, gleichbedeutend

ist mit dem bejahenden, es komme demselben irgend eine mit der verneinten unvereinbare Bestimmtheit zu. Was die Beispiele anbetrifft, auf welche sich die Darstellungen der herkömmlichen Lehre, daß für die Wahrheit eines Bestimmungs-Urtheils die Existenz seines Gegenstandes gleichgültig sei, berufen, „Der Centaur ist eine Erfindung der Poeten", „Der viereckige Cirkel ist unmöglich" und dergl., so erinnere ich daran, daß dieselben Urtheile nicht über die nicht existirenden Gegenstände, von denen sie reden, sondern über die existirenden Begriffe dieser Gegenstände ausdrücken. In diesem Vorrange nun der Existenz vor allen anderen Bestimmtheiten werden wir jetzt nichts Befremdliches mehr erblicken. Derselbe hat seinen Grund darin, daß sie als die allgemeinste aller Bestimmtheiten in allen anderen enthalten ist. Alle anderen Bestimmtheiten sind besondere Weisen der Existenz, und ein Ding muß natürlich überhaupt existiren, damit es auf besondere Weise existiren könne. Die Bestimmungs-Urtheile setzen demnach die Existenz ihres Gegenstandes in derselben Weise voraus, wie diejenigen Urtheile, welche stereometrische Eigenschaften zum Prädikate haben, die Körperlichkeit ihres Gegenstandes, d. i. die Uebereinstimmung mit den Bedingungen, welche die Natur des Raumes allen Körpern auferlegt.

Anmerkungen.

[1]) Leibnitii op. philos., herausg. v. Erdmann S. 177 (De la démonstration cartesienne de l'existence de Dieu).

[2]) Daselbst S. 708 (Monadologie 43—45).

[3]) Vergl. namentlich Op. philos. S. 99 (De veritatibus primis) 147 f. (De rerum originatione radicali), 719 (Lettre à Mr. Bourguet). — Wie nahe Leibniz dem richtigen Begriffe der Existenz war, zeigen insbesondere folgende Sätze: Nisi in ipsa essentiae natura esset quaedam ad existendum inclinatio, nihil existeret, nam dicere, quasdam essentias hanc inclinationem habere, quasdam non habere est dicere aliquid sine ratione, cum generaliter videatur existentia referri ad omnem essentiam eodem modo. Und: Si existentia esset aliud quiddam, quam essentiae

exigentia, sequeretur ipsam habere quandam essentiam, seu aliquid novum superaddere rebus, de quo rursus quaeri posset, an haec essentia existat an non existat, et cur ista potius quam alia (De veritatibus primis).

[4]) Vergl. über das Wesen des Urtheils oben S. 114 ff.

[5]) Aristoteles, de an. III, 6; de interpr. 1.

[6]) Vergl. oben S. 120.

Siebenzehnte Vorlesung.

Formale Bestimmungen zum Begriffe des Seins.

Nachdem wir gestern das Ergebniß unserer Kritik der Kantischen Ontologie, die Gleichsetzung des Begriffes des Seins mit demjenigen der allgemeinsten Natur, gleichsam der Form dessen, wovon das Sein ausgesagt wird, mit der Dingheit oder Washeit oder, wie die Scholastiker sagten, der quidditas, gegen ein gewichtiges Bedenken, welches dieselbe hervorrufen mußte, gerechtfertigt haben, besteht unsere Aufgabe darin, uns klar zu machen, was wir denn eigentlich damit meinen, wenn wir von einem Gegenstande sagen, er sei ein Ding, — was denn eigentlich dasjenige sei, worin sämmtliche Dinge übereinstimmen, weil sie eben Dinge sind.

Indem wir von irgend einem Gedachten sagen, es sei Etwas oder es sei ein Ding, meinen wir jedenfalls von ihm, daß es dem Denken die Möglichkeit gewähre, es zu seinem Objekte zu machen, sich irgendwie mit ihm zu beschäftigen, ohne sich in Widersprüche zu verwickeln. Nur ein mögliches Objekt eines widerspruchslosen, eines den Anforderungen, die es als Denken überhaupt an sich stellt, entsprechenden Denkens, nur ein wirklich Denkbares kann wirklich ein Ding sein. Von einem Gedachten, von welchem sich herausstellt, daß sein Begriff sich selbst widerspricht, werden wir sagen, daß es fälschlich als ein Ding oder Etwas gedacht, daß ihm mit Unrecht die Form der Dingheit beigemessen sei. Lassen Sie uns einstweilen dahingestellt sein lassen, was etwa noch mehr als diese Denkbarkeit zur Dingheit und mithin zur Existenz gehört, um zunächst die Tragweite dieser ersten Erklärung zu ermessen.

An die Spitze dieser Ueberlegung dürfen wir den Satz stellen: Jedes Ding ist, indem es ein Denkbares ist, auch ein Anschaubares,

Perzeptibeles. Ich meine nicht, daß jedes Ding meinem oder irgend einem anderen Perzipiren erreichbar sein müsse, sondern nur, daß es geeignet sei, Objekt eines Perzipirens zu sein, daß es dem Perzipiren etwas darzubieten vermöge, was demselben zum Inhalte dienen könnte, sollte auch niemals ein Subjekt in der Lage sein, sich dieses Inhaltes zu bemächtigen. Jedes Ding, meine ich, sei perzeptibel in einem analogen Sinne, in welchem man von einem Brode auch dann, wenn es an einem für alle lebenden Wesen auf alle Zeiten gänzlich unerreichbaren Orte läge, doch sagen könnte, daß es ein Eßbares sei. Wir können diesem Gedanken auch den Ausdruck geben, daß jedes Ding eine Natur oder Qualität habe, ein εἶδος nach der aristotelischen Bezeichnung. Denn indem wir einem Dinge eine Natur oder Qualität überhaupt zuschreiben, unterscheiden wir es nur von dem aller Bestimmtheit Entbehrenden, welches außer Stande wäre, dem Perzipiren einen Inhalt zu gewähren. Zum Beweise genügt es, darauf aufmerksam zu machen, daß wir den Begriff des Dinges oder des Etwas demjenigen des Nichts entgegensetzen, ein Ding aber sich wie von einem anderen so auch von dem Nichts nur durch eine Bestimmtheit, durch irgendwelche Natur oder Qualität, unterscheiden kann. Ein unperzeptibeles qualitätsloses Etwas oder Ding ist ein sich widersprechender Begriff; die Qualität, durch welche ein Etwas perzeptibel ist, aufheben, heißt das Etwas selbst aufheben. Wir können denken, daß es Dinge gebe, von denen wir schlechterdings nichts wissen und von denen wir niemals in Erfahrung bringen können, was sie seien, aber wer sollte es nicht ungereimt finden, wenn ihm von einem Dinge berichtet würde, welches überhaupt gar keine Natur habe, von welchem auch ein allwissendes Wesen nichts bejahen könnte, und welches unter gar keinen Begriff, der einen Inhalt hätte, fiele, auch unter keinen uns unbekannten, welches also zwar ein Etwas wäre, aber ein solches, daß auf die Frage, was es sei, geantwortet werden müßte: gar nichts?

Bestimmter noch ist zu sagen, daß jedes Ding ein Perzeptibeles ganz und gar, ohne jeden Rest ist. Es ist nicht möglich, daß ein Ding aus zwei Bestandtheilen bestehe, einer perzeptibelen Qualität und einem unperzeptibelen bestimmungslosen Etwas. Denn

der Widerspruch, der in der Annahme eines solchen Etwas liegt, wird nicht dadurch beseitigt, daß man ein Perzeptibeles zu ihm hinzufügt. Auch das mit einer Qualität verbundene und von derselben unabtrennbare bestimmungslose Etwas würde ununterscheidbar vom Nichts sein.

Hieraus folgt, daß kein Ding aus einem Stoffe, der ein Substrat für seine Qualität bildete, bestehen, nicht aus ὕλη und εἶδος zusammengesetzt sein kann, mag man nun diese beiden in das Verhältniß gleich selbständiger Elemente zu einander setzen, mag man das εἶδος als ein der ὕλη Anhängendes, an sich ganz Unselbständiges fassen, mag man endlich umgekehrt die ὕλη auf irgend eine Weise aus dem εἶδος entspringen lassen. Denn der Stoff wäre eben ein unperzeptibeles und also nichts seiendes Etwas. Sollte hiergegen gesagt werden, die Qualität, die dem Stoffe anhafte, sei doch eben des Stoffes Qualität, von dem Stoffe sei dieselbe auszusagen, und der Stoff sei mithin nicht qualitätslos, so wäre zu erwidern, daß man, indem man die Qualität eines Dinges an einen Stoff hefte, sich eben des Widerspruches schuldig mache, einem qualitätslosen Etwas eine Qualität zuzuschreiben, — daß zu dem Widerspruche, welcher in der Annahme eines unperzeptibelen Etwas liege, ein zweiter komme, wenn man ein solches Etwas zum Träger einer Qualität mache.

Stoffe mit Qualitäten würden die Sinnendinge sein. Der erste Schritt in der Verdeutlichung des Begriffes des Dinges oder des Seienden führt also bereits zu der Einsicht, daß die Sinnendinge nicht sind, sondern nur zu sein scheinen. Wirkliche Dinge, Dinge an sich, sind ohne Rest perzeptibel, aber sie können, wie schon ein Fundamentalsatz der Platonischen Metaphysik sagt, nicht αἰσθητά, sie können nur νοητά sein. Uebrigens hat uns auch früher der Widerspruch in dem Begriffe des Stoffes als eines unperzeptibelen und somit nichts seienden Etwas, welches dann doch allerlei Eigenschaften, mindestens die sogenannten primären, haben soll, zum Beweisgrunde für die bloße Phänomenalität der Körper gedient.[1])

Müssen wir es demnach für unmöglich erklären, daß ein Ding aus einem Stoffe bestehe, dem seine Natur oder Qualität anhafte oder in den, wie Aristoteles meinte, seine Natur oder Qualität

eingebettet sei wie die Seele in den Leib, so leugnen wir darum doch nicht, daß jedes Ding eine Substanz mit Accidentien sei. Indem wir dies noch dahingestellt sein lassen, behaupten wir nur, daß, wenn es sich so verhält, die Substanz selbst eine Qualität, sei es eine ruhige Beschaffenheit, sei es ein thätiges Verhalten, ist, in welcher die Accidentien entweder wie das Allgemeine im Besonderen enthalten sind, oder zu welcher sie so zu sagen in dem Verhältnisse von Ausläufern stehen. Wenn wir den Begriff der Substanz so fassen, daß nicht von vornherein die Beziehung auf den des Accidens hineingelegt wird, daß also die Frage offen gehalten wird, ob jede Substanz Accidentien haben müsse, so ist jedes Ding eine Substanz, und alsdann gilt es ohne Voraussetzung, daß jede Substanz eine Qualität ist. Jedes Ding ist, in der Sprache des Aristoteles, eine *οὐσία*, und die *οὐσία* besteht im *εἶδος*. Was wir leugnen, ist nur dieses, daß die *οὐσία* erst in Verbindung mit einem *ὑποκείμενον*, welches in der *ὕλη* bestehe, wie die *οὐσία* im *εἶδος*, das Ding ausmache. Der Ausdruck, dessen ich mich vorhin bediente, daß jedes Ding eine Natur oder Qualität habe, war hiernach nicht genau oder doch ein Mißverständniß zu veranlassen geeignet. Ob ein Ding Qualitäten hat, steht noch dahin; was wir gefunden haben, ist dieses, daß jedes an sich seiende Ding eine Qualität ist.

Wir können zur Verdeutlichung des Begriffes des Dinges oder des Seienden als des wirklich Denkbaren zweitens den Satz aufstellen: Jedes Ding ist ein schlechthin Bestimmtes, ein Einzelding oder Individuum, ein *τόδε τι*, wie Aristoteles sagte, — oder verneinend: Kein Ding ist ein Allgemeines, d. i. von solcher Qualität, daß sein vollständiger Begriff durch eine weitere Bestimmung determinirt werden könnte, ohne dadurch auf eine bloße Daseinsphase, einen vorübergehenden Zustand eines Dinges beschränkt zu werden, m. a. W. von solcher Qualität, daß sein vollständiger Begriff mehrere verschiedene Dinge unter sich befassen könnte. So könnte es z. B., wenn wir annehmen, daß die Objekte der äußeren Wahrnehmung wirkliche Dinge seien, kein Pferd geben, welches durch den allgemeinen Begriff des Pferdes vollständig gedacht würde, kein Pferd, welches Pferd überhaupt wäre und nichts weiter, kein Pferd

als solches. Die Annahme allgemeiner Dinge würde gleich derjenigen qualitätsloser einen Widerspruch enthalten. Denn von einem allgemeinen Dinge dürften die Bestimmungen, durch deren Aufnahme in seinen Begriff derselbe in einen weniger allgemeinen verwandelt würde, weder bejaht noch verneint werden, da es sowohl durch die Bejahung als auch durch die Verneinung als ein weniger allgemeines gedacht würde; daß aber ein wirklich existirendes Ding eine gewisse Bestimmtheit weder habe noch nicht habe, ist ein Widerspruch. Z. B. von einem Pferde, welches durch den allgemeinen Begriff des Pferdes in seiner ganzen Bestimmtheit gedacht würde, dürfte die weiße Farbe weder bejaht noch verneint werden, denn sowohl ein weißes als auch ein nicht weißes Pferd wäre nicht mehr Pferd überhaupt; daß aber ein Pferd existire, welches weiß weder wäre noch nicht wäre, wäre ein sich widersprechender Gedanke.

Dinge, welche Accidentien im engeren Sinne des Wortes, d. i. solche Bestimmtheiten haben, die nicht in der Substanz wie das Allgemeine im Besonderen enthalten sind, sondern zu der Substanz hinzukommen, müssen (falls es solche giebt) ihrer Substanz nach schlechthin bestimmt sein. Denn diejenigen Accidentien erstens, welche einem Dinge insoweit zukommen, als es durch einen allgemeinen Begriff, den Begriff einer Gattung, der es angehört, bestimmt ist, sind durch den Gattungscharakter desselben, d. i. durch ein in seiner substantiellen Qualität enthaltenes Allgemeines, mitgesetzt und kommen allen Dingen derselben Gattung zu, sie determiniren also den allgemeinen Begriff nicht und könnten mithin aus einem Dinge, dessen Substanz eine allgemeine, ein Gattungscharakter wäre, kein bestimmtes Ding machen. Und diejenigen Accidentien zweitens, welche nicht dem Gattungscharakter anhaften, also nicht allen Dingen derselben Gattung zukommen oder doch nicht nothwendig allen zukommen, welche vielmehr Accidentien des bestimmten Individuums sind, haben die Bestimmtheit dieses Individuums zur Voraussetzung und können also ebenfalls demselben nicht erst seine individuelle Bestimmtheit geben. Mithin wäre ein Ding, welches eine allgemeine Qualität zur Substanz hätte, ein allgemeines Ding, welche Accidentien auch immer zu seiner Substanz hinzukämen. Gesetzt der Fall, es existire

ein allgemeines Pferd, so kämen demselben alle Accidentien zu, die allen bestimmten Pferden gemeinsam sind, die Accidentien der Pferde-Natur als solcher. In diesen nun kann die Bestimmtheit eines bestimmten Pferdes nicht bestehen. Dieselbe kann aber auch nicht in denjenigen Accidentien bestehen, welche wie z. B. eine eigenthümliche Farbe dem bestimmten Pferde erst vermöge seiner Bestimmtheit zukommen, denn diese sind eben des bestimmten Pferdes Accidentien, dieses Pferd muß also schon bestimmtes, von allen anderen verschiedenes Pferd sein, damit es die mit seiner Bestimmtheit verbundenen Accidentien haben könne. Die Bestimmtheit eines Pferdes kann daher, wenn man dasselbe als ein Ding an sich betrachtet, nur in seine Substanz gesetzt werden.

Indem wir behaupten, daß jedes wirkliche (an sich seiende) Ding ein schlechthin bestimmtes sei, leugnen wir nicht, daß man auch durch allgemeine Begriffe wirkliche Dinge denken könne. Denn die allgemeinen Begriffe sind nicht Begriffe von allgemeinen Dingen. Man denkt durch sie wie durch die Einzelbegriffe bestimmte Einzeldinge, nur denkt man die individuelle Bestimmtheit nicht mit, die man von den Dingen, welche man durch sie denkt, dadurch fordert, daß man dieselben denkt. Man denkt nur das diesen Dingen Gemeinsame, während man absieht, nicht von ihren Unterschieden überhaupt, sondern nur von dem, worin ihre Unterschiede bestehen. Z. B. der allgemeine Begriff des Pferdes ist nicht der Begriff eines allgemeinen Pferdes, vielmehr denkt man durch denselben die Gesammtheit der wirklichen Pferde, aber ohne über die Zahl derselben und über die besonderen Beschaffenheiten, die sich an ihnen finden müssen, etwas zu bestimmen.

Ein dritter Satz lautet: Jedes Ding ist ein Eigenthümliches, nur in Einem Exemplare Existirendes, von allen anderen Verschiedenes, so daß es nicht zwei völlig gleiche Dinge giebt. Leibniz, der ihn zuerst aufgestellt hat, hat ihm den Namen des Principium identitatis indiscernibilium gegeben. In der Annahme in nichts verschiedener Dinge würde wieder ein Widerspruch liegen. Jede Mehrheit von Dingen ist ein mögliches Objekt einer Perzeption, eine Mehrheit kann aber nicht anders perzipirt werden als durch Unterscheidung der Elemente, sie ist ja kein Merkmal, welches einem

der Elemente oder jedem oder der Summe aller inhärirte, sie besteht für den Perzipirenden lediglich dadurch, daß er die Elemente unterscheidet; um ferner unterschieden werden zu können, müssen die Dinge verschieden sein, und unterschieden sein können sie nur durch ihre Bestimmtheiten.

Wir dürfen noch hinzufügen, daß, wenn ein Ding eine Substanz mit Accidentien (im engeren Sinne des Wortes) ist, seine individuelle es von allen anderen Dingen unterscheidende Eigenthümlichkeit in seiner Substanz liegt. Denn die Accidentien setzen, da sie eben des bestimmten eigenthümlichen Dinges Accidentien sind, die Eigenthümlichkeit desselben voraus, und diese kann mithin nicht in ihnen, kann also nur in der Substanz bestehen. Man könnte die Gesammtheit der Accidentien eines Dinges nicht von diesem bestimmten Dinge aussagen, wenn man ihrer oder eines Theiles von ihr bedürfte, um dieses bestimmte Ding im Unterschiede von allen anderen vorzustellen.

Kant hat, indem er über das Principium identitatis indiscernibilium Leibnizens berichtete,[2]) dasselbe bestimmter dahin gefaßt, daß jedes Ding sich von allen anderen durch seine inneren Bestimmungen unterscheide, d. i. durch dasjenige an ihnen, „welches gar keine Beziehung auf irgend etwas von ihm Verschiedenes hat". Sofern dieses Prinzip, meinte er, auf Dinge an sich bezogen werde, sei es freilich unbestreitbar. Für die Phänomena dagegen, auf die Leibniz das Prinzip bezogen habe, indem er dieselben für die verworren vorgestellten Dinge an sich gehalten habe, gelte es nicht, da dieselben sich bei völliger innerlicher Gleichheit durch ihre Stellen im Raum unterscheiden können. „Denn ein Theil des Raums, ob er zwar einem anderen völlig ähnlich und gleich sein mag, ist doch außer ihm und eben dadurch ein vom ersteren verschiedener Theil, der zu ihm hinzukommt, um einen größeren Raum auszumachen, und dieses muß daher von Allem, was in den mancherlei Stellen des Raums zugleich ist, gelten, so sehr es sich sonsten auch ähnlich und gleich sein mag." — Ich lasse es dahingestellt, ob Kant Leibnizens Lehre genau wiedergegeben hat. Ich erwähne seine Bemerkungen nur, um hervorzuheben, daß wir unsererseits die individuelle Eigenthümlichkeit nicht mit den inneren Be-

stimmungen des Dinges identifizirt haben, sondern mit denjenigen, welche keine Accidentien (im engeren Sinne des Wortes) sind, welche also zusammen die substantielle Qualität des Dinges ausmachen und deren jede sich zu dieser Qualität wie das Allgemeine zum Besonderen verhält. Um behaupten zu dürfen, daß jedes Ding sich durch seine inneren Bestimmungen von allen anderen unterscheide, müßte man zuerst nachweisen, daß die äußeren Bestimmungen eines Dinges, d. i. seine Beziehungen auf andere Dinge, die individuelle Eigenthümlichkeit desselben zur Voraussetzung haben, also nicht Momente derselben sein können. Es darf wenigstens nicht von vornherein die Möglichkeit von der Hand gewiesen werden, daß die substantielle Qualität jedes Dinges eine Beziehung auf andere, einen realen Zusammenhang mit anderen einschließe. Ich will noch hinzufügen, daß wir selbstverständlich, wie Kant es verlangt, das in Rede stehende Prinzip nur auf die Dinge an sich bezogen haben, denn nur von diesen handeln wir ja überhaupt. Von den Erscheinungen werden wir nur behaupten, was auch Kant zugiebt, daß nämlich jede sich irgendwie von allen anderen unterscheidet. Dies gilt selbst von denjenigen, die der empirischen Realität ermangeln. Nicht nur zwei Wassertropfen (um auf ein Kantisches Beispiel Bezug zu nehmen), sondern auch zwei im Spiegel gesehene Dinge können nicht als zwei vorgestellt werden, ohne unterschieden zu werden, und nicht zwei sein, ohne verschieden zu sein, sie sind aber schon dadurch verschieden, daß das eine hier, das andere dort erscheint. Dagegen zu verlangen, daß die individuellen Eigenthümlichkeiten der phänomenalen Dinge in ihren substantiellen Qualitäten liegen, wäre schon deshalb thöricht, weil dieselben als stoffliche Dinge gar keine substantiellen Qualitäten haben.

Ein vierter Satz und zugleich eine nähere Bestimmung des zweiten sowie auch eine solche des dritten knüpft sich an eine Voraussetzung über die Natur der Dinge, welche die Qualität derselben noch völlig unbestimmt läßt, und deren Richtigkeit wir früher nachgewiesen haben, die Voraussetzung, daß die Dinge dauern. Denn in Beziehung auf die Dauer der Dinge giebt es eine widersprechende Bestimmung abzuweisen, die der Unveränderlichkeit. Jedes Ding ist nothwendig in ununterbrochener Veränderung begriffen.

Denn die Dauer ist ein Vorgang, ein Geschehen, und zwar ein das Ding, welches dauert, betreffendes; wenn aber ein Ding sich während eines Zeitraumes nicht änderte, so wäre in demselben nichts mit ihm geschehen, es wäre in allen Punkten dieses Zeitraumes genau dasselbe Ding mit denselben Accidentien und denselben Beziehungen. Ein dauerndes Ding ist m. a. W., da seine Dauer eben die seinige ist, zu ihm gehört, als dauerndes ein mögliches Objekt einer Perzeption. Dauer kann aber nicht anders perzipirt werden, als indem in jedem Augenblicke das gegenwärtige Sein des Dinges von dem früheren unterschieden wird, die Dauer besteht für den Perzipirenden lediglich durch solches Unterscheiden. Und da das gegenwärtige Sein von dem früheren nicht unterschieden werden könnte, wenn es nicht irgendwie von demselben verschieden wäre, so ist die Perzeption der Dauer eines Dinges nur durch ununterbrochene Veränderung desselben möglich, und die Dauer selbst besteht in nichts anderem als in dieser Veränderung. Nicht nur von an sich seienden Dingen, sondern auch von bloßen Erscheinungen gilt der aufgestellte Satz. Auch um eine Erscheinung als etwas Dauerndes zu perzipiren, müssen wir sie betreffende Veränderungen perzipiren, und die Dauer der Erscheinung besteht in dem Flusse ihrer Veränderungen, da sie zu dem Perzeptibelen, zu demjenigen, was eine vollständige Auffassung der dauernden Erscheinung enthalten müßte, gehört. Zwar für sich, abgesehen von ihrem Zusammenhange mit Anderem, mag eine Erscheinung eine Zeit lang unverändert bleiben, aber dann ändert sich solches, mit dem sie zusammen wahrgenommen wird, etwa der sie Wahrnehmende selbst, und hiermit der Zusammenhang, in welchem sie steht, also, da dieser Zusammenhang der ihrige ist, sie selbst.

In Beziehung auf die Dinge an sich gilt der bestimmtere Satz, daß ihre Substanzen sich ununterbrochen verändern. Denn jeder Wechsel in den zur Substanz hinzukommenden Accidentien einer Substanz hat eine Veränderung der Substanz selbst zur Voraussetzung. Wie, nach dem vorhin Erörterten, die individuellen Accidentien eines Dinges dessen individuelle Bestimmtheit zur Voraussetzung haben, diese also nur in der Substanz liegen kann, so muß auch ein Ding sich ändern, damit seine Accidentien sich

ändern können, da die Accidentien in der Bestimmtheit, die sie für einen untheilbaren Augenblick haben, eben des in diesem Augenblicke seienden und sich so, wie es für denselben charakteristisch ist, verhaltenden Dinges Accidentien sind, und jede Veränderung in den Accidentien setzt also eine Veränderung der Substanz voraus. Ein Ding muß die momentane Eigenthümlichkeit, durch welche sich ein Zeitpunkt seines Daseins von den vorhergehenden und nachfolgenden unterscheidet, bereits besitzen, damit es in diesem Zeitpunkte die Accidentien haben kann, die es in demselben hat. Es ist hiermit nicht ausgeschlossen, daß die Veränderung eines an sich seienden Dinges, in der seine Dauer während einer gewissen Zeit besteht, eine Veränderung seines Zusammenhanges mit anderen sei. Denn es könnte, wie ich bereits bemerkte, wohl sein, daß zu seiner substantiellen Qualität eine gewisse Art des Zusammenhanges mit anderen gehörte, daß die Art, wie es mit anderen zusammenhinge, seine substantielle individuelle Bestimmtheit ausmachte.

Aus der Veränderlichkeit der Substanz folgt, daß die Substanz eines Dinges mit seiner individuellen Bestimmtheit, seinem Individualcharakter nicht schlechthin identisch ist. Denn der Individualcharakter ist schlechthin unveränderlich. Daß sich der Individualcharakter eines Dinges ändere, würde heißen, daß dieses Ding verschwinde und ein mehr oder weniger anderes an seine Stelle trete. In dem Gedanken, daß ein Ding sich verändere, liegt der, daß sein Individualcharakter unverändert bleibe, da es im Begriffe der Veränderung liegt, daß das sich verändernde Ding im ganzen Laufe seiner Veränderungen dasselbe Ding bleibe. Die Substanz eines Dinges ist demnach der modifizirte oder determinirte und in seinen Modifikationen oder Determinationen kontinuirlich wechselnde Individualcharakter. Der Individualcharakter ist die Substanz, inwiefern dieselbe in allen ihren Veränderungen doch dieselbe Substanz bleibt. Er ist demnach ein Allgemeines, jedoch in einem anderen Sinne als der Gattungscharakter. Denn er bildet den Inhalt eines Begriffes, durch welchen ein bestimmtes Individuum gedacht wird, während der Gattungscharakter den Inhalt eines Begriffes bildet, der für viele verschiedene Dinge gilt oder doch gelten könnte. Durch Aufnahme einer näheren, determinirenden Bestimmung (die

kein Accidens im engeren Sinne des Wortes ist) in den Begriff, der einen Individualcharakter zum Inhalte hat, wird dieser zum Begriffe des zeitweilig sich auf gewisse Weise verhaltenden Dinges, während ein Gattungsbegriff durch Determination zum Begriffe der Individuen einer Art oder eines bestimmten einzelnen Individuums wird. Zum Beispiel der nicht determinirte Individualbegriff eines Pferdes hat zum Inhalte nur solches, was sich in dem Pferde, dessen Begriff er ist, zu jeder Zeit, in allen seinen Entwickelungsstadien und allen seinen Zuständen findet, ob es jung oder alt sei, stehe oder laufe, wache oder schlafe, warm oder kalt sei; der etwa durch das Merkmal Wiehern (welchem man freilich, wenn man die Pferde als an sich seiende substantielle Dinge betrachtet, nicht die Bedeutung einer in der Substanz enthaltenen Bestimmtheit, sondern nur die eines Accidens im engeren Sinne des Wortes beimessen kann) determinirte dagegen ist der Begriff des in einem vorübergehenden Zustande befindlichen Pferdes und hat das bestimmte Individuum nur für Theile seines Daseins zum Gegenstande.

Nachdem wir zwischen dem unveränderlichen Individualcharakter und der sich ununterbrochen verändernden Substanz unterschieden haben, müssen wir dem Satze, der jedes Ding für ein schlechthin bestimmtes erklärte, eine nähere Bestimmung hinzufügen. Jedes Ding ist nicht nur insofern ein schlechthin bestimmtes, als sein es vollständig erfassender Begriff nicht für verschiedene Dinge gelten kann, sondern auch insofern, als es in keinem Augenblicke seines Daseins noch eine weitere Bestimmung seines dermaligen Zustandes annehmen, also durch eine solche Vorstellung vollständig erfaßt werden kann, welche für mehrere Augenblicke seines Daseins gälte. Denn von einem Dinge, welches in irgend einem Augenblicke noch eine determinirende Bestimmtheit annehmen könnte, dürfte diese Bestimmung für diesen Augenblick weder bejaht noch verneint werden, dies widerstreitet aber dem Prinzipe des Widerspruches.

Die Voraussetzung, daß alle Dinge dauern, macht ferner eine nähere Bestimmung des principium identitatis indiscernibilium nöthig. Die aus dieser Voraussetzung entspringende Unterscheidung zwischen der Substanz eines Dinges und seinem Individualcharakter als dem Unveränderlichen in seiner Substanz führt nämlich auf die

Frage, ob mehrere Dinge denselben Individualcharakter haben und die sie in einem beliebigen Augenblicke unterscheidenden Bestimmungen in demjenigen liegen können, was ihre Substanzen mehr sind als ihre Individualcharaktere, in den dermaligen Modifikationen oder Determinationen ihrer Individualcharaktere, — ob z. B. (wenn wir wieder die Pferde als Dinge an sich betrachten) ein Individualbegriff zwei Pferde zum Gegenstande haben könne, die sich etwa dadurch unterscheiden, daß das eine ein altes Thier, das andere ein Füllen ist, oder daß das eine arbeitet, das andere ruht. Die Frage ist zu verneinen. Denn um zwei verschiedene momentane substantielle Zustände (zwei Determinationen von Individualcharakteren) als Zustände nicht eines und desselbigen, sondern zweier Dinge auffassen zu können, muß man diese Dinge schon unterschieden haben, der Unterschied der substantiellen Zustände setzt also den Unterschied der Individualcharaktere voraus, und folglich ist es unmöglich, daß zwei Dinge denselben Individualcharakter haben und sich selbst durch dessen Determinationen unterscheiden. Man denkt durch einen Individualbegriff ein Ding, inwiefern es im ganzen Laufe seiner Veränderungen, worin dieselben auch bestehen mögen, dasselbe Ding bleibt, und wenn man ein zweites Ding denken will, so bedarf man eines zweiten von dem ersten verschiedenen Individualbegriffes. Durch Hinzufügen einer determinirenden Bestimmung würde man den ersten nicht auf ein zweites Ding beziehen, sondern auf eine gewisse Daseinsphase des ersten einschränken, sowie man einen Gattungsbegriff durch Determination nicht noch auf eine zweite Gattung bezieht, sondern auf eine Art der durch den undeterminirten gedachten Gattung oder auf ein Individuum derselben einschränkt.

Es giebt noch eine weitere Bestimmung, die vom Begriffe des Seins fern gehalten werden muß, weil sie einen Widerspruch in ihn hineinbringen würde. Es ist die des Zusammengesetzt-seins. Kein an sich seiendes Ding ist aus vielen Dingen zusammengesetzt, ein Aggregat aus vielen, oder, in positiver Ausdrucksweise, jedes Ding ist einfach. Denn wie auch immer die Glieder einer Vielheit oder Zusammensetzung von Dingen a b c . . . sich zu einander ver-

halten mögen, so ist doch in denselben keine andere Existenz anzutreffen als die von a, von b, von c u. s. w. mit ihren Accidentien und Beziehungen. Wer eine Vielheit von Dingen perzipirte, würde eben viele Dinge perzipiren und weiter nichts, da ja die Vielheit nicht als ein neues Ding zu den einzelnen Dingen, aus denen sie besteht, hinzukommt. Es mag sein, daß viele Dinge in Einem enthalten sein können, welches sie mit seiner Einheit umfaßt und verknüpft, dann ist aber dieses Eine Ding nicht die Vielheit oder Summe derer, die in ihm enthalten sind, es ist nicht aus ihnen zusammengesetzt und nicht wäre von ihm zu sagen, daß es aus den vielen bestehe, sondern von den vielen, daß sie durch das Eine bestehen.

Aus der Einfachheit der Dinge folgt, daß es keine Vielheit geben kann, die ins Unendliche so aus Vielheiten zusammengesetzt wäre, daß keine endliche Anzahl wie auch immer angestellter Theilungen auf letzte untheilbare Elemente treffen würde. Denn eine solche Vielheit würde nicht eine Vielheit einfacher Dinge sein, also kein Existirendes enthalten und mithin selbst nicht existiren, sie wäre ein Zusammengesetztes ohne etwas, woraus es zusammengesetzt wäre. Man kann nicht sagen, ein ins Unendliche Theilbares könne dennoch aus untheilbaren Elementen bestehen, nur bedürfe es einer unendlichen Anzahl von Theilungen, dieselben zu erreichen. Daß die untheilbaren Elemente nur durch eine unendliche Zahl von Theilungen erreichbar seien, könnte vernünftigerweise nur heißen, daß sie gar nicht erreichbar seien und nicht existiren, gleichwie die Angabe über den Ort eines Dinges im Raume, z. B. denjenigen, in welchem zwei Parallellinien, gehörig verlängert, sich treffen würden, daß er von einem gegebenen Punkte unendlich weit entfernt sei, nur den Sinn haben könnte, daß das betreffende Ding n i r g e n d w o sei, da es keinen Punkt im Raume giebt, dessen Abstand von einem gegebenen Punkte unendlich groß ist, obwohl kein Abstand so groß ist, daß er nicht noch vergrößert werden könnte. Wenn es dagegen zusammengesetzte Dinge geben könnte, so auch Vielheiten, die keine einfachen Elemente enthielten, sondern eine Fortsetzung des beliebig gerichteten Theilens ohne Ende gestatteten.

Der Beweis, den ich für die Einfachheit der an sich seienden Dinge (denn nur von diesen, nicht von den Phänomenen war die Rede) geführt habe, ist wesentlich von demjenigen verschieden, welchen Kant geführt hat. „Nehmet an", sagt Kant,[3]) „die zusammengesetzten Substanzen bestünden nicht aus einfachen Theilen, so würde, wenn alle Zusammensetzung in Gedanken aufgehoben würde, kein zusammengesetzter Theil und (da es keine einfachen Theile giebt) auch kein einfacher, mithin gar nichts übrig bleiben, folglich kein Substanz sein gegeben worden. Entweder also läßt sich unmöglich alle Zusammensetzung in Gedanken aufheben, oder es muß nach deren Aufhebung etwas ohne alle Zusammensetzung Bestehendes, d. i. das Einfache, übrig bleiben. Im ersteren Falle aber würde das Zusammengesetzte wiederum nicht aus Substanzen bestehen (weil bei diesen die Zusammensetzung nur eine zufällige Relation der Substanzen ist, ohne welche diese, als für sich beharrliche Wesen, bestehen müssen). Da nun dieser Fall der Voraussetzung widerspricht, so bleibt nur der zweite übrig: daß nämlich das substantielle Zusammengesetzte in der Welt aus einfachen Theilen bestehe. — Hieraus folgt unmittelbar, daß die Dinge der Welt insgesammt einfache Wesen seien, daß die Zusammensetzung nur ein äußerer Zustand derselben sei, und daß, wenn wir die Elementarsubstanzen gleich niemals völlig aus diesem Zustande der Verbindung setzen und isoliren können, doch die Vernunft sie als die ersten Subjekte aller Komposition und mithin, vor derselben, als einfache Wesen denken müsse."

Dieser Beweis beruht ganz und gar auf dem in Gestalt einer Parenthese eingefügten Satze, „daß die Zusammensetzung nur eine zufällige Relation der Substanzen sei, ohne welche diese, als für sich beharrliche Wesen, bestehen müssen". Aus demselben würde in der That unmittelbar folgen, daß alle Substanzen einfache Wesen seien. Wenn alle Zusammensetzung nur eine zufällige Relation von Substanzen ist, so kann man sie ohne jeden Rest aus den Substanzen wegdenken und behält dann einfache Substanzen übrig. Aber wer die Einfachheit der Substanzen bezweifelt, bezweifelt eben, daß die Zusammensetzung eine zufällige Relation für sie sei, und hält es für möglich, daß gerade im Zusammengesetzt-sein die Natur aller

Substanzen bestehe. Kants Beweis leidet also an dem Fehler der petitio principii. Uebrigens bedürfte die Voraussetzung, welche er macht, nicht bloß des Beweises, sondern sie ist in dem Sinne, welchen ihr Kant giebt, daß nämlich jede Substanz aus ihrem Zusammenhange mit anderen heraustreten und als eine Welt für sich existiren könnte, sicherlich falsch. Denn wie wäre es wohl denkbar, daß völlig gegen alles Andere abgeschlossene, sich selbst zum Dasein genügende Dinge dennoch in Gemeinschaft träten und sich zu Einer Welt verbänden?

Ein wirklicher Beweis für die Einfachheit der Substanzen kann nur daraus geführt werden, daß man, wenn man eine Vielheit von Substanzen setzt, doch nichts anderes Existirendes setzt als die einzelnen Substanzen mit ihren Accidentien und ihren Beziehungen zu anderen, also gar nichts Existirendes setzen würde, wenn sich jedes Glied der Vielheit wieder in eine Vielheit und jede dieser Vielheiten wieder in Vielheiten auflösen ließe und der Möglichkeit dieses Auflösens in keiner Weise eine Grenze gesetzt wäre, — m. a. W. daraus, daß die Vielheit als solche nichts Wirkliches, nichts Objektives, in den gedachten perzeptibelen Gegenständen Liegendes bedeutet, sondern nur ein Erzeugniß unseres zusammenfassenden Vorstellens ist, welches Zusammenfassen freilich (wovon demnächst noch die Rede sein wird) durch ein Objektives ermöglicht sein muß. Daß den Substanzen ihre Verknüpfung mit anderen zufällig sei, daß also unbeschadet ihrer Substantialität alle Verknüpfungen, in denen sie stehen, gelöst werden könnten, ist ein Satz, der sich mindestens bezweifeln läßt; daß aber in einer Vielheit wie auch immer verknüpfter Substanzen weiter nichts existirt als die verknüpften mit ihren Beziehungen, und daß diese eben viele sind und nicht Eine, obwohl es sein mag, daß sie nur durch Eine sie alle in sich schließende Substanz höheren Ranges verknüpft sein können, ist so selbstverständlich, wie daß viele Menschen, die sich die Hand reichen, dadurch nicht zu Theilen Eines Menschen werden. Vielleicht können mehrere Substanzen zu Einer verschmelzen, wie mehrere Bewegungen in Einer Resultante aufgehen, aber dann hören sie auf, mehrere zu sein, und die Eine Substanz ist nicht aus ihnen zusammengesetzt.

Von den phänomenalen Dingen erklärte Kant es für unbeweisbar, daß sie aus untheilbaren Elementen zusammengesetzt seien, denn dieselben seien nicht Substanzen in dem Sinne des Satzes, nach welchem die Zusammensetzung eine zufällige Relation der Substanzen sein soll. „Daß", sagt er, „wenn alle Zusammensetzung der Materie in Gedanken aufgehoben würde, gar nichts übrig bleiben solle, scheint sich nicht mit dem Begriffe einer Substanz vereinigen zu lassen, die eigentlich das Subjekt aller Zusammensetzung sein sollte und in ihren Elementen übrig bleiben müßte, wenngleich die Verknüpfung derselben im Raume, dadurch sie einen Körper ausmachen, aufgehoben wäre. Allein mit dem, was in der Erscheinung Substanz heißt, ist es nicht so bewandt, als man es wohl von einem Dinge an sich selbst durch reinen Verstandesbegriff denken würde." [4]) Von den Dingen an sich behauptet Kant zwar nicht mit ausdrücklichen Worten, daß sie einfache Substanzen seien, aber dies ist eine offenbare Konsequenz seiner Ausführungen. Er will ja einen wirklichen fehlerlosen Beweis für die Einfachheit aller dem reinen Verstandesbegriffe der Substanz, wie er der Verschmelzung mit der sinnlichen Anschauung vorhergeht, entsprechenden Dinge geliefert haben, und daß er die Dinge an sich für Substanzen in diesem Sinne hielt, kann nicht bezweifelt werden. Auch erklärt er, daß in der Welt der Dinge an sich mit dem Bedingten zugleich das Unbedingte gegeben sein müßte, also mit dem Zusammengesetzten das Einfache, das sich zu jenem wie das Unbedingte zum Bedingten verhalten soll. „Wenn das Bedingte", heißt es, „sowohl als seine Bedingung Dinge an sich selbst sind, so ist, wenn das Erstere gegeben worden, nicht bloß der Regressus zu dem Zweiten aufgegeben, sondern dieses ist dadurch wirklich schon mitgegeben, und, weil dieses von allen Gliedern der Reihe gilt, so ist die vollständige Reihe der Bedingungen, mithin auch das Unbedingte dadurch zugleich gegeben, oder vielmehr vorausgesetzt, da das Bedingte, welches nur durch jene Reihe möglich war, gegeben ist. Hier ist die Synthesis des Bedingten mit seiner Bedingung eine Synthesis des bloßen Verstandes, welcher die Dinge vorstellt, wie sie sind, ohne darauf zu achten, ob und wie wir zur Kenntniß derselben gelangen können. Dagegen, wenn ich es mit Erscheinungen zu thun habe, . . . so kann ich nicht

in eben der Bedeutung sagen: wenn das Bedingte gegeben ist, so sind auch alle Bedingungen (als Erscheinungen) zu demselben gegeben, und kann mithin auf die absolute Totalität der Reihe derselben keineswegs schließen." [5])

Kant erkennt hiernach, wie das Principium identitatis indiscernibilium Leibnizens, so auch dessen Lehre von der Einfachheit der Substanzen als völlig richtig für die Dinge an sich an. Nichtsdestoweniger sollen wir von den Dingen an sich nichts wissen können. Zwischen dieser Behauptung und jenem Zugeständnisse würde nur dann kein Widerspruch bestehen, wenn hinzugefügt würde, daß selbst die Existenz von Dingen an sich zweifelhaft sei. Denn die hypothetischen Sätze, auf welche sich dann die Zustimmung zu Leibniz beschränken dürfte, daß, falls es Dinge an sich geben sollte, jedes derselben einfach und von allen anderen verschieden sein müsse, enthalten keine Erkenntniß über die Dinge an sich, sondern nur über das Verhältniß zweier Annahmen. Die Kritik der reinen Vernunft stellt in der That, wie ich schon einmal zu bemerken Gelegenheit hatte,[6]) die Existenz der Dinge an sich gelegentlich als zweifelhaft hin, aber abgesehen davon, daß eine spätere Schrift Kants (die Prolegomena) sich unzweideutig und mit größter Entschiedenheit im entgegengesetzten Sinne erklärt, bezieht sich jener Zweifel nur auf die den Phänomenen der äußeren Wahrnehmung zu Grunde liegenden Dinge an sich, nicht auch auf die an sich seienden Subjekte (obwohl, wie ich gleichfalls früher schon angeführt habe,[7]) Kant auch einmal das Dasein des eigenen Ich für ein empirisches, durch den inneren Sinn gegebenes, mithin bloß phänomenales erklärt). Auch würde der Zweifel, ob es auch nur ein einziges Ding an sich gebe, einerlei sein mit dem, ob überhaupt irgend etwas wirklich existire, da ja die Erscheinungen nicht wirklich existiren, sondern nur zu existiren scheinen, wofern man nicht dem Worte Existiren einen neuen Sinn giebt, indem man von demjenigen, was im Raume und in der Zeit erscheint, mit den Grundsätzen des reinen Verstandes übereinstimmt und empfunden wird, sagt, es existire, obwohl es nur ein Gebilde des Empfindens und Vorstellens ist, dem kein irgendwie Aehnliches außerhalb des Empfindens und Vorstellens korrespondirt, indem man also unter Existiren das versteht, was nach dem bisherigen

Sprachgebrauch eine besondere Art des zu existiren Scheinens genannt werden müßte. Zu der Annahme aber, daß möglicherweise gar nichts existire, also auch nicht einmal etwas zu existiren scheine (da ja dieser Schein selbst existiren würde), wird wohl selbst dem entschlossensten Neu-Kantianer der Muth fehlen.

Ueber die Zahl der einfachen Dinge läßt sich durch Erwägungen der Art, wie wir sie bis jetzt angestellt haben, nichts bestimmen. Nach der Kritik der reinen Vernunft freilich würde eine solche Bestimmung in der Konsequenz unserer Denkweise liegen. Dieses Werk will nämlich beweisen, daß die Vernunft, welche zu allem Bedingten ein Unbedingtes suche, als Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen, sofern dieselben eine Reihe ausmachen, absolute Vollständigkeit des Zusammenhanges des gegebenen Ganzen der Erscheinungen fordere, und daß die Reihe der Erscheinungen diese Vollständigkeit nur dann besitze, wenn die Welt dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen sei. Und sie führt den Beweis so, daß er zugleich die Annahme unendlich vieler Dinge an sich widerlegen würde. Allein derselbe erscheint mir wenig überzeugend. Ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge, behauptet er,[8]) könne nicht als ein gegebenes Ganzes, mithin auch nicht als zugleich gegeben angesehen werden, denn ein Quantum, welches nicht als ein in Grenzen eingeschlossenes für die Anschauung gegeben sei, könne in seiner Totalität nur durch die vollendete Synthesis seiner Theile oder durch wiederholte Hinzusetzung der Einheit zu sich selbst gedacht werden, mithin müßte die successive Synthesis der Theile einer unendlichen Welt als vollendet, also eine unendliche Zeit in der Durchzählung aller existirenden Dinge als abgelaufen angesehen werden, was unmöglich sei. Ich vermag in diesen Sätzen keinen anderen Gedanken zu finden als den, der sich einfacher so ausdrücken läßt: eine unendliche Vielheit von Dingen müßte zu Ende gezählt werden können, sie kann aber nicht zu Ende gezählt werden, also ist sie unmöglich. Dieser formell richtige Schluß hat aber einen unwahren Obersatz. Um als ein abgeschlossenes Ganzes denkbar zu sein, müßte die unendliche Vielheit freilich durchgezählt werden können, aber sie ist ihrem Begriffe nach kein abgeschlossenes Ganzes. Wenn Kant von ihr sagt, daß man sie nur durch vollendete Synthesis ihrer Theile denken

könne, so ist dies in dem Sinne richtig, daß man die Unendlichkeit einer gegebenen Vielheit als eine Thatsache nur durch ein bis zur Zahl Unendlich fortgesetztes Zählen würde erkennen können, aber hieraus folgt nur, daß die Unendlichkeit unmöglich eine Erfahrungs-Thatsache werden kann. Versteht man jedoch jene Worte dahin, daß man zu dem Begriffe einer unendlichen Vielheit nur durch Zählen bis ins Unendliche gelangen könne, so sind sie offenbar falsch, denn wir besitzen denselben ja, ohne ihn auf jenem Wege gefunden zu haben. Wir denken den Gedanken einer unendlichen Vielheit von Dingen, indem wir zu demjenigen einer Vielheit die Bestimmung hinzufügen, daß man, wie weit man auch an ihren Elementen das Zählen fortsetzen möge, doch immer noch weiter zählen könne, und wenn wir diese Bestimmung nicht denken könnten, so könnten wir auch nicht denken, daß es in der Natur der Zahlen nichts gebe, was verhindere, zu jeder noch so großen Zahl noch eine Einheit hinzuzufügen.

Die Annahme einer aus unendlich vielen Elementen bestehenden Vielheit würde freilich mit derjenigen einer ins Unendliche theilbaren, ins Unendliche zusammengesetzten gleichbedeutend sein. Denn sollte auch die Behauptung auf Bedenken stoßen, daß sich in einer unendlichen Vielheit zwei wiederum aus unendlich vielen Elementen bestehende Vielheiten müssen scheiden lassen, desgleichen wieder in jedem dieser Theile und so fort ohne Ende (etwa, wenn man sich die Elemente im Raume vereinigt denkt, mittelst unendlicher paralleler oder sich sämmtlich in derselben Linie schneidenden Ebenen), so läßt sich doch jedenfalls aus einer unendlichen Vielheit eine endliche Zahl von Elementen herausheben (wie wenn der unendliche Raum durch Konstruktion einer Kugelfläche in einen endlichen und einen unendlichen Theil getheilt wird), aus der übrigbleibenden unendlichen Vielheit wieder eine endliche Zahl und so fort. Es steht uns aber nichts im Wege, eine solche unendliche Theilbarkeit und Zusammensetzung anzunehmen. Denn was wir vorhin geleugnet haben, war nicht die Möglichkeit einer ins Unendliche theilbaren Vielheit überhaupt, sondern nur die einer solchen, in welcher man durch keine endliche Anzahl wie auch immer angestellter Theilungen auf letzte Elemente treffen würde. Aus einer unendlichen Vielheit einfacher

Dinge aber kann man immer durch eine endliche Anzahl von Theilungen einfache Dinge aussondern, denn eine Theilung kann darin bestehen, daß man eine endliche Zahl von Elementen heraushebt, deren weitere Theilung dann auf die Elemente führt, und wenn man sofort aus der unendlichen Vielheit ein einziges Element heraushebt, so ist mit diesem einzigen Theilungsakte die Aufgabe gelöst.

Zugleich mit der Unmöglichkeit einer unendlichen Vielheit beweist Kant diejenige einer unendlichen Vergangenheit an sich seiender Dinge, während er, abgesehen von den Gründen der Transscendentalen Aesthetik gegen das Sein der Dinge an sich in der Zeit, eine unendliche Zukunft derselben denkbar findet. Aber man braucht kein Skeptiker zu sein, um auch diesen Beweis des Skeptikers ungenügend zu finden. „Man nehme an", so lautet derselbe, „die Welt habe in der Zeit keinen Anfang: so ist bis zu jedem gegebenen Zeitpunkte eine Ewigkeit abgelaufen und mithin eine unendliche Reihe aufeinander folgender Zustände der Dinge in der Welt verflossen. Nun besteht aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe, daß sie durch successive Synthesis niemals vollendet sein kann. Also ist eine unendliche verflossene Weltreihe unmöglich, mithin ein Anfang der Welt eine nothwendige Bedingung ihres Daseins." Es ist unrichtig, zu sagen, daß bis zu jedem gegebenen Zeitpunkte eine Ewigkeit abgelaufen sein würde, sowie es unrichtig ist, zu sagen, daß von einem gegebenen Zeitpunkte an eine Ewigkeit ablaufen werde. Denn zum Ablaufen einer Zeit gehört wie ein Endpunkt so auch ein Anfangspunkt. Die Angabe, daß bis zu einem gewissen Ereignisse, z. B. der Kaiserproklamation in Versailles, eine gewisse Zeit abgelaufen sei, wäre sinnlos, wenn sie sich nicht auf die Bestimmung eines früheren Ereignisses, von welchem aus die bis zu jenem abgelaufene Zeit gemessen werden solle, etwa des Regierungsantrittes Wilhelms I., bezöge, nicht minder sinnlos wie die Bemerkung, es sei *seit* der Kaiserproklamation eine gewisse Zeit abgelaufen, sein würde, wenn nicht ein späteres Geschehen, bis zu welchem die Zeit gemessen werden solle, etwa das gegenwärtige, mitgedacht würde. Ist die Welt ohne Anfang in der Zeit, so kann man sagen, daß, ein wie weit zurückliegendes Ereigniß man auch wählen möge, um die seitdem bis zur Gegenwart abgelaufene Zeit

zu messen, es immer noch ein weiter zurückliegendes gebe, seit welchem eine noch größere Zeit abgelaufen sei. Daß eine unendliche Zeit bis zur Gegenwart abgelaufen sei, wäre freilich ein sich ebenso widersprechender Gedanke, wie daß von der Gegenwart an eine unendliche Zeit ablaufen werde. Aber wie es, was auch Kant zugiebt, kein Widerspruch ist, daß jeder noch so große Zeitabschnitt, der von der Gegenwart aus ablaufen wird, Theil eines noch größeren ist, der ablaufen wird, so auch nicht, daß jeder noch so große bis jetzt abgelaufene Zeitabschnitt Theil eines noch größeren bis jetzt abgelaufenen ist.

Müssen wir die metaphysischen Bestimmungen, von welchen Kant zu zeigen suchte, daß sie mit derjenigen der Einfachheit jedes Dinges zusammengehören, so daß man sie mit diesen annehmen oder verwerfen müsse, ablehnen, so führt uns doch in einer anderen Richtung die Konsequenz des Denkens über die bisherigen Resultate hinaus.

Wir haben nämlich zwar die Behauptung, daß alle an sich seienden Dinge einfach seien, damit begründet, daß in einer Vielheit von Dingen die Vielheit nicht ein zu den einzelnen Dingen hinzukommendes Ding, sondern ein Erzeugniß unseres diese Dinge zusammenfassenden Denkens sei, müssen aber doch zugestehen, daß wir, wenn wir eine Vielheit von Dingen denken, etwas Existirendes und Perzeptibeles denken, was wir nicht denken oder perzipiren, wenn wir die vielen Dinge einzeln denken oder perzipiren. Wir denken ein objektives Zusammen-sein der Dinge, nicht bloß ein Zusammengefaßt-sein derselben in unserem Denken, einen Zusammenhang, in welchem sie an sich stehen und welcher mit perzipirt werde, wenn sie vollständig perzipirt werden. Oder, was dasselbe ist, wir schreiben jedem der vielen Dinge zu den Bestimmtheiten, welche es etwa als isolirtes Ding für sich haben würde und welche an ihm perzipirt werden könnten, wenn es für sich allein perzipirt würde, noch solche zu, welche in Beziehungen zu den anderen bestehen und nur dadurch an ihm perzipirt werden können, daß mit ihm zugleich die anderen perzipirt werden. Dieser Gedanke einer realen Vereinigung

vieler Dinge bildet nun aber ein Problem. Einerseits nämlich existirt, wenn viele Dinge nicht bloß zusammen gedacht werden, sondern zusammen sind, mehr als die einzelnen Dinge, es existirt auch ihr Zusammenhang, das Gewebe, welches sie bilden. Wenn nichts existirte als die einzelnen Dinge, so müßte jedes sich selbst völlig genügen, um zu sein und das zu sein, was es ist, und zu dem, was es ist, könnte mithin keine Beziehung zu einem anderen gehören, denn sobald man denkt, daß ein zweites Ding sein müsse, damit ein erstes das sei, was es ist, setzt man ein Seiendes, welches weder in dem ersten noch in dem zweiten aufgeht, sondern beide in sich faßt. Andererseits kann jedoch nichts existiren, was nicht ein Ding wäre, und das Gewebe der Dinge ist kein solches. Es ist nur Eine Lösung dieses Problems denkbar. Existirt das Gewebe der vielen Dinge, ohne doch selbst ein Ding zu sein, so kann es nur existiren in dem Sinne, in welchem man die Existenz von solchem aussagt, was, ohne selbst ein Ding zu sein, zu einem Dinge gehört. Es muß also ein Ding gedacht werden, welches die vielen das Gewebe bildenden in sich einschließt und zu dem Gewebe verknüpft, ein nicht aus den vielen zusammengesetztes, sondern ein die vielen zusammensetzendes, ein nicht aus den vielen bestehendes, sondern ein denselben Bestehen verleihendes Ding.

Es folgt hieraus, daß, wie wir auch schon früher in einem anderen Zusammenhange gefunden haben, alle Dinge, welche überhaupt wirklich d. i. an sich existiren, mögen ihrer endlich oder unendlich viele sein, in Einem Dinge enthalten sind und dadurch den Zusammenhang bilden, den wir die Welt, nämlich die an sich seiende, nennen. Man kann auch dieses Ding selbst die Welt nennen oder das Weltganze, und die in ihm befaßten Dinge seine Theile, nur darf man dann das Verhältniß des Ganzen zu den Theilen nicht mit demjenigen des Zusammengesetzten zu den Elementen, aus welchen es zusammengesetzt ist und in deren Summe oder Aggregat es besteht, identifiziren.

Unrichtig wäre es, zu folgern, daß jede Vielheit von Dingen, die durch engere Beziehungen miteinander verknüpft sind, auf ein besonderes, sie mit Ausschluß aller anderen Dinge umfassendes Wesen höheren Ranges hinweise, daß z. B. die Dinge an sich,

deren Zusammenhang uns als eine Pflanze oder als ein Thierleib erscheint, oder daß alle Menschenseelen zu einem besonderen höheren Wesen gehören. Denn die Möglichkeit aller besonderen Gruppirungen ist in derjenigen des Zusammenhanges aller Dinge, in der Einheit des Weltganzen, enthalten. Wir dürfen annehmen, daß alle besonderen Verknüpfungen in der Welt durch ein einziges Gesetz bestimmt seien, welches aus der Natur des einheitlichen Weltganzen oder des Weltgrundes hervorgehe, vielleicht, wie Plato und Leibniz glaubten, durch einen Plan, zu welchem sich der Eine Gedanke entfaltet habe, daß die Welt gut sei.

Anmerkungen.

1) Vergl. oben S. 144 f.

2) Kritik der reinen Vernunft, Abschnitt von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

3) Kr. d. r. V., der Antinomie d. r. V., 2. Abschnitt, Beweis der 2. Thesis.

4) Daselbst, Auflösung d. kosm. Idee von der Totalität der Theilung rc.

5) Daselbst, der Antinomie d. r. V., 7. Abschnitt. — In den mir augenblicklich zur Verfügung stehenden Ausgaben der Kritik der reinen Vernunft (3. Aufl. 1791, — Rosenkranz, — Erdmann) heißt es: „.... so ist die vollständige Reihe der Bedingungen, mithin auch das Unbedingte, dadurch zugleich gegeben, oder vielmehr vorausgesetzt, daß (!) das Bedingte, welches nur durch jene Reihe möglich war, gegeben ist." Ich habe, einen Druckfehler oder Schreibfehler vermuthend, das „daß" durch „da" ersetzt.

6) Vergl. oben S. 161.

7) Vergl. oben S. 285 f.

8) Kr. d. r. V., der Antinomie d. r. V., 2. Abschnitt, Beweis der 1. Thesis.

Achtzehnte Vorlesung.

Formale Bestimmungen zum Begriffe des Seins.

(Fortsetzung.)

Die Sätze, welche wir gestern aufgestellt haben, halten Bestimmungen von dem Begriffe des Etwas oder des Dinges oder des Seienden fern, welche einen Widerspruch in denselben hineinbringen würden. Auf diesem Wege des Verneinens widersprechender Bestimmungen können wir freilich zu einer eigentlichen Erkenntniß der allgemeinen Natur der Dinge, zu einer Beantwortung der Frage, worin das Sein oder die Dingheit bestehe, nicht gelangen. Derselbe führt nicht über dasjenige hinaus, was eigentlich selbstverständlich ist. Aber es ist nicht ohne Nutzen, sich auf dieses Selbstverständliche zu besinnen. Wir befreien uns dadurch von unklaren Meinungen und Vorurtheilen, welche das metaphysische Denken zu hemmen und zu täuschen geeignet sind, insbesondere von solchen, in welchen wir durch unsere Sinnlichkeit von Natur befangen sind. Ich glaube Ihnen daher vorschlagen zu sollen, daß wir den Versuch, über die allgemeine Natur der Dinge an sich in der anderen Weise etwas zu bestimmen, daß wir sie einem uns durch Anschauung Bekannten gleichsetzen, den Versuch m. a. W., aus dem Begriffe des Seins nachzuweisen, was wir früher auf anderem Wege gefunden haben, nämlich daß die allgemeine Natur der Dinge in dem sich perzipirenden Bewußtsein, der Ichheit, bestehe, — ich glaube Ihnen vorschlagen zu sollen, daß wir diesen Versuch nochmals aufschieben, um einer Aufforderung zu folgen, welche sich aus den gestern angestellten Betrachtungen ergiebt. Ich meine die Erörterung der ohne Zweifel folgenreichen Hypothese, zu

welcher wir die negativen oder formalen Bestimmungen zum Begriffe des Seins mehrfach in Beziehung gesetzt haben, daß jedes an sich seiende Ding eine Substanz mit Accidentien sei.

Substanzen nennen wir mit Aristoteles die Dinge, inwiefern sie dasjenige sind, wovon Bestimmtheiten bejaht und verneint werden. Es ist allerdings nicht nöthig, die Substanz eines Dinges zu kennen, um etwas von ihm auszusagen. Man kann ein der Substanz nach unbekanntes Ding mittelst ihm anhaftender Bestimmtheiten, selbst mittelst ihm vorübergehend zukommender Beziehungen zu anderen Dingen, so vorstellen, daß man eine weitere Bestimmtheit von ihm bejahen oder verneinen kann. Aber auch dann bezieht man diese weitere Bestimmtheit doch auf die freilich unbekannte Substanz des Dinges. Wird z. B. an dem unbekannten Verfasser eines gewissen Buches die Gründlichkeit gelobt, so wird diese Eigenschaft doch von der Substanz des Gelobten ausgesagt.

Den Begriff des Urtheils, den wir hiermit nach dem Vorgange des Aristoteles zur Erklärung desjenigen der Substanz benutzt haben, haben wir früher selbst durch denjenigen der Vorstellung erklärt. Jedes Urtheil, fanden wir, sei eine Vorstellung, welche auf ihren Gegenstand eine gewisse Bestimmtheit beziehe, verbunden mit einer Entscheidung über deren Geltung. Um von einem Gegenstande A das B-sein bejahen oder verneinen zu können, müsse man dem konstituirenden Inhalte der Vorstellung dieses Gegenstandes, dem A-sein, das B-sein als ergänzende Bestimmtheit hinzugefügt haben und so A als ein B-seiendes vorstellen, denn das bejahende Urtheil bestätige, das verneinende verwerfe die Setzung des A als eines B-seienden. Für den Begriff der Substanz ergiebt sich hieraus die Erklärung, daß die Substanz eines Dinges dasjenige in ihm ist, was durch den konstituirenden Inhalt seiner Vorstellung gesetzt und worauf jede Bestimmtheit, die zu dem konstituirenden Inhalte als ergänzende hinzutritt, bezogen wird. Der konstituirende Inhalt der Vorstellung eines Dinges braucht, nach dem eben Bemerkten, nicht selbst die Substanz zu sein, er kann in irgend welchen Bestimmtheiten, die ausreichen, das Ding von allen anderen Dingen zu unterscheiden, bestehen, aber auch dann setzen wir doch durch

ihn das freilich unbekannte Was des Dinges, von dem alle Bestimmtheiten auszusagen sind, also die Substanz.

Verbinden wir mit dieser Erklärung den gestern bewiesenen Satz, daß die Substanz keines Dinges ein an sich bestimmungsloses Etwas, ein Substrat oder Stoff, weder eine physische noch eine metaphysische Materie, daß vielmehr jede Substanz eine perzeptibele Natur, eine Qualität, ist, so können wir dem Begriffe der Substanz sofort denjenigen von Bestimmtheiten hinzufügen, welche als ergänzende zu dem konstituirenden Inhalte einer Vorstellung hinzutreten und mithin von der Substanz des vorgestellten Dinges ausgesagt werden können. Jedes Allgemeine nämlich, welches in der Substanz eines Dinges enthalten ist, ist eine solche Bestimmtheit. Wenn ich z. B. einen Baum, den ich sehe, als eine Eiche vorstelle, so gilt mir die Eichen-Natur nicht wie das sich Bewegen im Winde, das Trocken-sein und dergleichen für eine Bestimmtheit, die zu der Substanz, dem Was des Baumes, als etwas, worin sein Wie bestehe, hinzukomme, sondern für ein in dem Was enthaltenes Allgemeines. Ja die Substanz eines Dinges kann selbst in ihrer individuellen Eigenthümlichkeit als Prädikat des Dinges auftreten. Mit Unrecht fügte Aristoteles seiner Erklärung des Substanzbegriffes hinzu, daß dasjenige in einem Dinge, wovon alles Andere ausgesagt werde, niemals selbst ausgesagt werden könne, und daß daher die Substanz dasjenige sei, was in einem Urtheile nur die Bedeutung des Subjektes, niemals die des Prädikates haben könne. Denn es kann von einem Dinge, welches mittelst ihm anhaftender, nicht wie das Allgemeine im Besonderen in seiner Substanz enthaltener Bestimmtheiten vorgestellt wird, ausgesagt werden, daß es eine gewisse bekannte Substanz sei. Antworte ich z. B. auf die Frage, von wem ein gewisser Aufsatz verfaßt sei: der Verfasser bin ich, so prädizire ich von einer zunächst noch unbekannten Substanz, welche mittelst der ihr anhaftenden Bestimmtheit, jenen Aufsatz geschrieben zu haben, vorgestellt wird, das Ich-sein, d. i. sie selbst. Oder wenn auf dieselbe Frage geantwortet wird, der Verfasser des Aufsatzes sei der Verfasser eines gewissen dem Fragenden bekannten Buches, so wird ebenfalls von einer Substanz sie selbst prädizirt, wenn sie hier gleich auch im Prädikate mittelst einer ihr

anhaftenden Beziehung bezeichnet wird. Nur von der direkt, von der in ihrer Substantialität vorgestellten Substanz kann nicht sie selbst prädizirt werden. Denn wollte man sie zu sich selbst in die Beziehung des Prädikates zum Subjekte setzen, so würde man statt eines Urtheils eine bloße Tautologie „A ist A“ erhalten.

Zu den substantiellen Bestimmtheiten (wenn wir so diejenigen nennen, welche sich zu Substanzen wie das Allgemeine zum Besonderen verhalten) gehört die Substantialität selbst, das allen Substanzen als solchen Gemeinsame. Dieselbe ist mit der Existenz, unserer Erklärung dieses Begriffes zufolge, einerlei. Ich erinnere ferner daran, daß diese Bestimmtheit in allen Vorstellungen als ergänzende vorkommt, denn Alles, was wir vorstellen, stellen wir als ein Ding oder eine Substanz oder ein Existirendes vor, und alle anderen ergänzenden Bestimmtheiten, die wir in eine Vorstellung aufnehmen, beziehen wir auf den als eine Substanz oder ein Existirendes gesetzten Gegenstand. Wenn ich vorhin sagte, daß wir die Substanz eines Dinges durch den konstituirenden Inhalt unserer Vorstellung von ihm setzen, so hieß dies nichts anderes, als daß wir nichts vorstellen können, ohne dem konstituirenden Inhalte unserer Vorstellung die Substantialität als ergänzende Bestimmtheit hinzuzufügen.

Den substantiellen Bestimmtheiten stellen wir gegenüber die accidentellen, die Accidentien im engeren Sinne des Wortes, — in der Sprache des Aristoteles, welcher der Urheber dieser Unterscheidung ist, den *οὐσίαι* die *συμβεβηκότα*. Nach einem Beispiele der Scholastiker sagt das Urtheil homo est animal eine substantielle, dagegen homo est albus eine accidentelle Bestimmtheit aus. Wir verstehen unter den letzteren wieder, wie gestern, solche, die nicht in der Substanz, wie das Allgemeine im Besonderen, enthalten sind, sondern zu der Substanz hinzukommen.

An diese Erklärung des Begriffes des Accidens können wir zunächst den uns bereits bekannten Satz knüpfen, daß die individuelle Eigenthümlichkeit jedes Dinges in seiner Substanz liegt. Denn um ein Accidens B eines Dinges A gerade auf dieses Ding

A beziehen zu können, muß man A durch eine andere Bestimmtheit von allen anderen Dingen unterscheiden, und da die Substanz von A es ist, worauf B bezogen wird, so muß jene andere Bestimmtheit entweder selbst die Substanz von A sein oder dem Vorstellenden die unbekannte Substanz repräsentiren, so daß derselbe mittelst ihrer ein durch seine Substanz von allen anderen verschiedenes Ding meint.

Wir wissen ferner bereits, daß Dasjenige, durch dessen ununterbrochene Veränderung das Dasein eines Dinges in der Zeit verläuft, die Substanz des Dinges ist. Der Wechsel in den Accidentien hat eine Veränderung der Substanz zur Voraussetzung, denn damit ein Accidens B für einen gewissen Zeitpunkt auf ein Ding A bezogen werden kann, muß A in diesen Zeitpunkt durch eine andere für denselben charakteristische Bestimmtheit hineingesetzt sein, und diese andere Bestimmtheit muß entweder selbst die Substanz sein oder dem Vorstellenden die unbekannte Substanz repräsentiren. Angenommen, daß zwar die Accidentien eines Dinges in ununterbrochener Veränderung begriffen seien, die Substanz aber immer dieselbe bleibe, so ergäbe sich einerseits, daß von diesem Dinge für einen beliebigen Zeitpunkt der Inbegriff der ihm in demselben eigenen Accidentien müßte ausgesagt werden können, und andererseits, daß diese Aussage unmöglich wäre, denn der betreffende Zeitpunkt müßte von allen anderen unterschieden werden, und zwar durch etwas Anderes als jenen Inbegriff der Accidentien, welcher ja auf den von allen anderen unterschiedenen Zeitpunkt bezogen werden müßte, ein anderes Unterscheidungsmittel aber als die Accidentien gäbe es nicht. Wir haben daher gestern den Begriff der Substanz als eines Veränderlichen und den des Individualcharakters als eines Unveränderlichen unterschieden. Die Substanz eines Dinges, sagten wir, sei der modifizirte oder determinirte und in seinen Modifikationen oder Determinationen kontinuirlich wechselnde Individualcharakter, oder der Individualcharakter sei die Substanz, inwiefern dieselbe in allen ihren Veränderungen doch dieselbe Substanz bleibe.

Ich will diesen Erwägungen noch einen anderen Ausdruck geben. Die Accidentien kommen zwar zu der Substanz des Dinges, dessen Accidentien sie sind, hinzu, aber nicht als determinirende

Bestimmtheiten. Die Substanz ist kein Gattungscharakter, der erst durch Accidentien, die sich an ihn hefteten, zum Individualcharakter würde, sie geht auch nicht in dem Individualcharakter auf, so daß aus diesem die momentanen Eigenthümlichkeiten des Dinges erst durch die wechselnden Accidentien gebildet würden. Denn kämen die Accidentien als determinirende Bestimmtheiten zur Substanz hinzu, so dürften sie ohne Einschränkung nicht von der Substanz, deren Accidentien sie wären, ausgesagt werden, sondern nur von dem, was sie aus dieser Substanz machten, oder vielmehr, sie könnten gar nicht ausgesagt werden, da der Versuch, sie von dem Besonderen, dessen Besonderheit in ihnen läge, auszusagen, statt einer Aussage eine Tautologie zum Ergebnisse haben würde. Angenommen, die Substanz A eines Dinges sei ein Gattungscharakter, aus welchem erst durch Hinzutreten eines Accidens B das bestimmte Ding entstände, so dürfte B nicht von A überhaupt, sondern nur von dem besonderen A, welches B wäre, ausgesagt werden. Und angenommen, die Substanz A gehe ganz in dem Individualcharakter des Dinges, dessen Substanz sie ist, auf, und erst durch das in einem bestimmten Augenblicke sich an sie heftende Accidens B entstehe dem Dinge die für diesen Augenblick eigenthümliche Verfassung, so käme B wiederum nicht der Substanz A als solcher, sondern nur der gerade B-seienden zu. Ein Accidens kann allerdings dazu dienen, einen Begriff, der einen substantiellen Gattungscharakter d. i. ein mehreren Substanzen Gemeinsames zum Inhalte hat, zu determiniren und näher so zu determiniren, daß er zu einem Individualbegriffe wird, und ebenso kann der Begriff eines Individualcharakters durch Aufnahme eines Accidens in einen solchen übergeführt werden, der aus der Reihe von Zuständen, welche das Ding mit jenem Individualcharakter durchläuft, einen einzigen heraushebt. Aber ein Accidens kann der Substanz, der es in einem bestimmten Zeitpunkte inhärirt, weder die Bestimmtheit, durch welche dieselbe eines individuellen Dinges Substanz ist, noch die weitere, durch welche sie die Substanz des gerade in jenem Zeitpunkte seienden Dinges ist, hinzufügen; die Substanz besitzt diese Bestimmtheiten schon durch sich selbst. Wenn aus dem Begriffe eines substantiellen Gattungscharakters mittelst Determination durch

ein Accidens der Begriff eines einzelnen Dinges (z. B. aus dem allgemeinen Begriffe der Eiche mittelst Determination durch eine Ortsangabe derjenige einer bestimmten Eiche) gebildet wird, so hat der letztere nicht den substantiellen Individualcharakter jenes Dinges zum Inhalte, denn dann würde das die Gattung determinirende Accidens einen Theil des Individualcharakters bilden, also kein Accidens, sondern eine substantielle Bestimmtheit sein. Vielmehr ist in diesem Falle das, was der Individualcharakter mehr als der Gattungscharakter ist, ein Unbekanntes, welches der Denkende mittelst des den Gattungsbegriff determinirenden Accidens setzt. Eine analoge Bemerkung gilt bezüglich der Determination des Begriffes eines Individualcharakters durch ein Accidens.

Von den beiden verneinenden Erklärungen, die wir bis jetzt über das Verhältniß der Substanzen zu ihren Accidentien aufgestellt haben, daß nämlich dieses Verhältniß weder dasjenige des Besonderen zum Allgemeinen, noch dasjenige des Allgemeinen zu einer es determinirenden Bestimmtheit ist, schreiten wir leicht zu einer bejahenden fort. Jede Substanz, so lautet dieselbe, hat alle ihre Accidentien dadurch, daß sie diese Substanz ist, welche sie ist, — hat so zu sagen alle ihre Accidentien von selbst, so wie alle von ihr prädizirbaren substantiellen Bestimmtheiten von selbst in ihr enthalten sind. Jedes Accidens ist also durch die Substanz, deren Accidens es ist, bestimmt, gleichwie in einem Vieleck durch die Zahl der Seiten die Summe der inneren Winkel bestimmt ist; und wie mit einem Vieleck von bestimmter Seitenzahl, z. B. einem Fünfeck, die Summe der inneren Winkel mitgesetzt ist, mag der Setzende dieselbe ausgerechnet haben oder nicht, so sind mit einer bestimmten Substanz nicht bloß alle wie das Allgemeine im Besonderen in ihr enthaltenen substantiellen Bestimmtheiten, sondern auch alle ihre Accidentien, die bekannten wie die unbekannten, mitgesetzt. Oder, um dasselbe noch anders auszudrücken, der Begriff eines Dinges, der nur die Substanz desselben zum Inhalte hat, und der Begriff desselben Dinges, der außer der Substanz auch noch die Accidentien enthält, unterscheiden sich zwar subjektiv, hinsichtlich dessen, was das Bewußtsein an ihnen besitzt, aber objektiv, hinsichtlich des Sachlichen, welches ihnen entspricht, sind sie identisch.

Der Beweis ergiebt sich aus der Bemerkung, daß jedes Accidens, welches sich nicht so zu seiner Substanz verhielte, als determinirende Bestimmtheit zu derselben hinzutreten würde. Doch ist auch unmittelbar klar, daß die Setzung eines Dinges A als eines eine gewisse, sei es substantielle, sei es accidentelle, Bestimmtheit B habenden, wie sie in dem Urtheile „A ist B" bestätigt wird, nichts anderes ist als die Identifizirung dessen, worauf sich die Vorstellung von A durch ihren konstituirenden Inhalt bezieht, d. i. der Substanz von A oder, was dasselbe ist, des Individualcharakters von A in der ihm für die Zeit, während derer B A zukommen soll, eigenen Verfassung, mit demjenigen, worauf sich dieselbe Vorstellung, nachdem sie B als ergänzende Bestimmtheit in sich aufgenommen hat, bezieht. Wenn Sie sich ohne vorgefaßte Meinung darauf besinnen, was Sie mit einem Urtheile von der Gestalt „A ist jetzt B" meinen, so werden Sie finden, daß Sie eine Gleichsetzung bestätigen, nämlich die Gleichsetzung desjenigen in dem Dinge A, von welchem Sie das B-sein aussagen, also des Individualcharakters dieses Dinges in der besonderen Gestalt, in welcher er gegenwärtig dieser Individualcharakter ist, mit sich selbst, inwiefern B mit ihm verknüpft ist, — daß Sie also zwar zu der gegenwärtigen Substanz von A etwas hinzufügen, aber nichts derselben Fremdes, sondern ein zu ihr Gehöriges, etwas, durch dessen Besitz sie erst das ist, was sie ist. Sie meinen mit einem der Formel „A ist jetzt B" entsprechenden Urtheile doch ohne Zweifel, daß es nicht in Ihrem Belieben stehe, das B-sein von A zu bejahen oder zu verneinen, sowie es in Ihrem Belieben steht, ob Sie einer allgemeinen Vorstellung eine gewisse Bestimmtheit, durch welche dieselbe determinirt werden kann, oder eine andere mit jener unvereinbare, welche sich ebenfalls zu solcher Determination eignet, hinzufügen, sondern daß Sie, um Wahres zu denken, sich nach den Forderungen richten müssen, welche der Gegenstand A an Sie stelle, und zwar nicht dadurch an Sie stelle, daß er die Bestimmtheit B besitzt (denn das würde heißen, er fordere, ihm B zuzuschreiben, dadurch, daß er es fordere), sondern dadurch, daß er eben der Gegenstand A, und zwar auf die besondere Weise ist, auf welche er es gegenwärtig ist. Es ist also, wenn ein Urtheil jener Art überhaupt zulässig ist, durch das, was den Gegen-

stand zu diesem bestimmten Gegenstande macht und worin seine momentane Eigenthümlichkeit besteht, d. i. durch seine Substanz und den in dieser enthaltenen Individualcharakter, festgesetzt, welche Bestimmtheiten, sowohl welche substantiellen als auch welche accidentellen, ihm inhäriren. Eine Bestimmtheit aber, von der es durch eine Substanz festgesetzt ist, daß sie ihr inhärire, ist dieser Substanz durch sie selbst eigen, gehört zu dieser Substanz, ist zur Identität derselben mit sich selbst erforderlich, mag sie als substantielle in der Substanz wie das Allgemeine im Besonderen enthalten sein, mag sie als accidentelle zur Substanz hinzukommen.

Die Behauptung, daß die Accidentien (im engeren Sinne des Wortes), welche in irgend einem Augenblicke irgend einem Dinge zukommen, durch die diesem Augenblicke angehörige Verfassung der Substanz dieses Dinges bestimmt seien, schließt die Möglichkeit nicht aus, daß schon der unveränderliche Individualcharakter eines Dinges gewisse Accidentien zur Konsequenz hat, daß m. a. W. ein Ding A als solches, also dadurch, daß es A ist, eine accidentelle Bestimmtheit B besitzt. Eine solche mit dem unveränderlichen Individualcharakter verknüpfte Bestimmtheit kommt natürlich dem Dinge in jedem Augenblicke seines Daseins zu, doch gilt nicht auch das Umgekehrte, denn es ist denkbar, daß alle die verschiedenen Modifikationen, welche der Individualcharakter eines Dinges während seines Daseins durchläuft, zufällig in der Forderung eines gewissen Accidens übereinstimmen, daß m. a. W. ein gewisses Accidens, welches für den Individualcharakter zufällig ist, zu der Substanz in allen ihren wechselnden Gestalten gehört. Wie der Individualcharakter, so kann auch schon eine in demselben enthaltene allgemeine substantielle Bestimmtheit ein gewisses Accidens zur Konsequenz haben. Ist dann diese substantielle Bestimmtheit mehreren Dingen gemeinsam, so kommt das durch sie geforderte Accidens allen diesen Dingen vermöge ihres Gattungscharakters zu und zwar jedem während seines ganzen Daseins, doch würde es wiederum nicht erlaubt sein, ohne Weiteres aus der Uebereinstimmung der Dinge einer Gattung in einem Accidens auf die nothwendige Verknüpfung desselben mit dem Gattungscharakter zu schließen.

Es ist übrigens nicht bloß möglich, daß es Accidentien giebt,

welche schon mit dem unveränderlichen Individualcharakter, und solche, welche schon mit dem Gattungscharakter des Dinges, dem sie angehören, verknüpft sind, sondern unter der Voraussetzung, daß es die Natur der Substanzen sei, Accidentien zu haben, läßt sich auch leicht zeigen, daß es wenigstens Ein nicht erst durch eine momentane Substanz bestimmtes Accidens nothwendig giebt. Beachten Sie zunächst, daß es eine allgemeinste substantielle Bestimmtheit giebt, welche in allen besonderen enthalten ist, nämlich die Substantialität oder Dingheit selbst. Denn auch abgesehen von unserem Nachweise, daß die Substantialität einerlei ist mit dem Dasein und daß das Dasein ein Prädikat nicht unserer Vorstellungen von den Dingen, sondern der Dinge selbst ist, ist es klar, daß der allgemeine Begriff der Substanz nicht die Beziehung von etwas, welches er ganz unbestimmt läßt und also gar nicht vom Nichts unterscheidet, zu unserem Denken, etwa die bloße Möglichkeit des Gedacht-werdens, zum Inhalte hat, nicht sozusagen die bloße Stelle, welche jede beliebige bestimmte Substanz einnehmen könne, sondern ein allen Substanzen als solchen Gemeinsames, daß die Substantialität also ein solches Gemeinsames bedeutet. Vorausgesetzt nun, daß es zur Natur der Substanzen gehöre, ein Accidens zu haben, daß also jeder Substanz schon durch ihre Substantialität als solche ein Accidens zukomme, so giebt es, wie eine allgemeinste substantielle Bestimmtheit, so auch ein allgemeinstes Accidens, ein in allen besonderen Accidentien enthaltenes, dessen Natur vollständig dadurch bestimmt ist, daß es Accidens ist, sowie die ganze Natur der allgemeinsten substantiellen Bestimmtheit, der Substantialität oder des Daseins, dadurch bestimmt ist, daß sie substantielle Bestimmtheit ist. Dieses allgemeinste Accidens kommt jedem Dinge zu und ist nicht erst mit der vorübergehenden Verfassung der Substanz eines Dinges, auch nicht erst mit einem Individualcharakter, auch nicht erst mit einem besonderen Gattungscharakter, sondern schon mit dem allgemeinsten Gattungscharakter, der in der Substantialität überhaupt besteht, verknüpft.

Ich möchte noch auf die Folgerung aufmerksam machen, daß man aus keinem Begriffe, der wirklich Existirendes zum Gegenstande hat, einen allgemeineren durch gänzliches Fortlassen einer Be-

stimmtheit, ich meine durch Fortlassen einer Bestimmtheit und aller in derselben enthaltenen allgemeineren, bilden kann, sondern nur dadurch, daß man an die Stelle einer Bestimmtheit eine in derselben enthaltene allgemeinere setzt, wie man z. B., wenn man aus dem Begriffe des braunen Pferdes den allgemeineren des Pferdes bildet, in diesen eine in Braun enthaltene allgemeinere Bestimmtheit, nämlich Farbig, mit hinübernimmt. Denn jede substantielle Bestimmtheit enthält als allgemeinste das Dasein, und jedes Accidens enthält als allgemeinstes ein mit dem Dasein als solchem verknüpftes Accidens, ein ἴδιον τοῦ ὄντος nach einem aristotelischen Ausdrucke, und dieses Allgemeinste wenigstens läßt jede Abstraktion, durch welche aus einem besonderen Begriffe ein allgemeiner gebildet wird, unberührt.

Aus einer Betrachtung, die wir in Kurzem werden anzustellen haben, wird sich noch ein anderer Beweis für diese Folgerung ergeben sowie auch für den Satz, aus dem wir sie gezogen haben, und damit auch für denjenigen, der uns als Beweisgrund für diesen diente, daß nämlich die Substantialität als solche noch eine wirkliche Bestimmtheit sei und daß mit der Substantialität als solcher ein allgemeinstes Accidens verknüpft sei, wenn es zur Natur der Substanzen als solcher gehöre, Accidentien zu besitzen, — ein Beweis, der sich lediglich auf die Natur der Verneinung gründet.

Das Hauptergebniß unserer bisherigen Zergliederung des Begriffes der Subsistenz und Inhärenz (von accidentellen Bestimmtheiten) scheint der Nachweis eines Widerspruches in demselben zu sein. Zuerst stellten wir fest, daß die substantiellen und die accidentellen Bestimmtheiten sich auf entgegengesetzte Weise zur Substanz verhalten. Während jene in der Substanz wie das Allgemeine im Besonderen, wie z. B. die Baum-Natur in der Eichen-Natur oder das Viereck-sein im Quadrat-sein, enthalten sind, kommen diese zur Substanz hinzu. Nun sollen aber beide Arten von Bestimmtheiten darin gleich sein, daß die Substanz sie durch sich selbst, dadurch, daß sie die eigenthümliche Substanz ist, welche sie ist, besitzt; beide sollen zur Identität der Substanz erforderlich sein; beider soll die

Substanz bedürfen, um sie selbst zu sein; die einen wie die anderen zu besitzen, soll für die Substanz eine Nothwendigkeit, sie nicht zu besitzen eine Unmöglichkeit sein. Wie ist dies denkbar? Wie können die Bestimmtheiten, die zur Substanz als etwas Neues hinzukommen, zur Identität derselben gehören? Zur Identität eines Objektes scheint doch nur das, was in demselben wie das Allgemeine im Besonderen, der Begriffstheil im Begriffsganzen enthalten ist, zu gehören. Um das zu sein, was es ist, und nicht etwas Anderes, was es nicht ist, scheint doch jedes Denkobjekt sich selbst zu genügen.

Der ausführliche Beweis, daß der Begriff der Subsistenz und Inhärenz, unserer Zergliederung desselben zufolge, sich widerspreche, würde etwa folgendermaßen lauten. Angenommen, eine Substanz A bedürfe einer zu ihr hinzukommenden Bestimmtheit B, um mit sich identisch zu sein, so müßte sie an und für sich, ohne B, einen Widerspruch einschließen. Sie müßte also zwei Bestimmtheiten M und N enthalten, welche sich in ihr widersprechen würden, wenn sie nicht das Accidens B besäße, in ihr als der B-seienden aber sich mit einander vertrügen. Nun könnte ein Widerspruch nur zwischen solchen Bestimmtheiten bestehen, deren eine die Negation der anderen wäre. In A müßte also mit einer Bestimmtheit M ihr kontradiktorisches Gegentheil non - M enthalten sein, und das Accidens B müßte die Bedeutung haben, M und non - M in A vereinbar zu machen. Hierin liegt aber eine doppelte Unmöglichkeit. Erstens kann kein Denkobjekt zwei einander widersprechende Bestimmtheiten enthalten, weil, wie wir uns in der Untersuchung des allgemeinen Sinnes der Urtheile überzeugt haben, die Bejahung und die Verneinung nichts, was in einem Gegenstande liegen könnte, bedeuten, also eine Bestimmtheit non - M, welche in der bloßen Abwesenheit von M bestünde, nicht gedacht werden kann. Die Urtheile „A ist M" und „A ist nicht M" würden sich widersprechen, aber da weder das erste dem A ein positives, noch das zweite demselben ein negatives M zuschreibt, beide vielmehr M, für welches der Gegensatz des Positiven und des Negativen oder, wie wir ihn früher bezeichneten, des Icht-seins und des Nicht-seins, gar keine Bedeutung hat, auf A beziehen, das eine, indem es eine Bestätigung, das andere, indem es eine Verwerfung zu dieser Be-

ziehung hinzufügt, so korrespondirt dem Widerspruche, der zwischen jenen Urtheilen besteht, keiner, der in dem Gedachten und Vorgestellten läge, welches ihren Gegenstand bildet. Zwei Urtheile können einander widersprechen, und vorausgesetzt, daß zwei sich widersprechende Urtheile in Einen Begriff, den Begriff des M seienden und auch nicht seienden A, zusammengefaßt werden können, kann auch ein Begriff sich selbst widersprechen, aber daß Objekte, existirende oder nicht existirende, einen Widerspruch enthielten, wäre eine Annahme, welche die Bedeutung der Bejahung und der Verneinung und damit des Widerspruches völlig verkännte. Wenn dem aber auch nicht so wäre, wenn auch ein Denkobjekt A wirklich zwei einander widersprechende Bestimmtheiten M und non-M enthalten könnte, so würde — dies ist die zweite Unmöglichkeit in der Annahme, die wir prüfen — doch kein Accidens B die Möglichkeit eines friedlichen Zusammenseins dieser Bestimmtheiten in A zu begründen im Stande sein. Denn welche Accidentien A auch immer besitzt, so ist es doch schlechterdings unmöglich, daß von ihm die beiden Urtheile, es sei M und es sei nicht M, gelten.

Nachdem wir uns hiermit die Gründe klar gemacht haben, auf welche sich die Meinung, daß der Begriff des Accidens als eines zur Substanz hinzukommenden und doch zur Identität derselben Erforderlichen sich widerspreche, stützen könnte, ist es uns leicht, dieselbe zu widerlegen. Es ist vollkommen richtig, daß die Substanz A, die des Accidens B zu ihrer Identität bedarf, zwei Bestimmtheiten M und N enthalten muß, für deren Vereinbarkeit in ihr ihr B-sein eine unerläßliche Bedingung ist, so daß A, indem es M und N, indem es also A ist, nothwendig B ist. Unrichtig dagegen ist es, daß die eine dieser Bestimmtheiten, N, das kontradiktorische Gegentheil der anderen, M, sein, also in der Abwesenheit von M bestehen müßte. Wenn dem so wäre, so könnte es freilich keine, sei es bedingter, sei es unbedingter Weise einander widerstreitende Bestimmtheiten geben, denn die bloße Abwesenheit einer Bestimmtheit in einem Objekte ist nicht selbst eine Bestimmtheit dieses Objektes. Es können aber auch wirkliche Bestimmtheiten, solche, deren keine in der Abwesenheit irgend einer anderen besteht, einander widerstreiten und in einem Dinge unvereinbar sein, wie z. B.

die Eichen- und die Buchen-Natur. Und nichts steht auch der Annahme im Wege, daß es Bestimmtheiten gebe, deren Vereinigung in einem Objekte an eine Bedingung gebunden sei. Obwohl z. B. das Gebären und das Eierlegen entgegengesetzte Bestimmtheiten sind, so ließe sich doch eine Einrichtung denken, durch welche ein Wirbelthier in den Stand gesetzt wäre, sich auf beide Weisen fortzupflanzen.

Es ist noch hinzuzufügen, daß die beiden Bestimmtheiten M und N, deren Gegensatz in der Substanz A durch das Accidens B ausgeglichen wird, sich gegenseitig fordern müssen, so daß A, indem es M ist, nothwendig auch N ist, und umgekehrt, denn sonst wären M und N nicht zwei Bestimmtheiten der Einen Substanz A, sondern zwei Substanzen. Dies läßt sich aber nur so denken, daß man annimmt, A bestehe in einem Verhalten gegen sich selbst, einer auf sich selbst gerichteten Thätigkeit, und sei mithin als das Subjekt dieser Thätigkeit sich selbst als dem Objekte derselben entgegengesetzt.

Wenn wir mithin voraussetzen, daß Accidentien zu haben zur Natur der Substanzen als solcher gehört, daß also jedes Seiende als solches eine Substanz mit Accidentien ist, so ist jedes Seiende eine sich selbst zum Objekte habende Thätigkeit und hat eine Bestimmtheit, durch die der Gegensatz, in welchem es als Subjekt und Objekt zu sich selbst steht, ausgeglichen wird. In dem Subjekt- und Objekt-sein überhaupt besteht dann das allen Substanzen als solchen Gemeinsame, die allgemeinste substantielle Bestimmtheit, die Substantialität selbst. Und eine Form zu sein, welche die Identität von Subjekt und Objekt ermöglicht, ist das allen Accidentien Gemeinsame, das allgemeinste Accidens.

Dieses Ergebniß stimmt überein mit dem Begriffe des Seienden, den wir in dem ersten Theile unserer Untersuchungen gewonnen haben. Denn nach demselben ist jedes Seiende ein sich selbst perzipirendes Wesen, ein Perzipiren, das sich selbst zum Objekte hat, und es giebt eine allem Seienden gemeinsame Bestimmtheit, welche die Bedingung für die Möglichkeit eines auf sich selbst gerichteten Perzipirens ist, nämlich das Dauern. Zugleich treffen wir hier jedoch auf eine Schwierigkeit. Es ist nämlich unmöglich, das

Dauern als das allgemeinste Accidens der an sich seienden Dinge, alle besonderen Accidentien also als Weisen des Dauerns zu fassen, denn es läßt sich nichts auffinden, wodurch sich eine Weise des Dauerns von einer anderen unterscheiden könnte. Und wenn wir umgekehrt von den uns bekannten Accidentien des Ich ausgehen, nämlich dem mannigfachen und wechselnden inneren und äußeren Wahrnehmen, welches wir vom Ich aussagen, z. B. dem Sehen eines Baumes, dem Fühlen eines Schmerzes, so ist zwar in ihnen allen das Dauern oder in der Zeit Sein enthalten, aber nicht als etwas, als dessen besondere Weisen sie sich darstellen, so wenig wie die Farben, obwohl in ihnen allen Ausdehnung enthalten ist, als Arten des Ausgedehnt-seins gedacht werden können. Das allgemeinste Accidens, welches wir aus den besonderen uns bekannten abstrahiren können, ist nicht das Dauern sondern das Perzipiren von Inhalten, welche dem Ich entweder als ihm selbst eigene oder als Dingen außer ihm inhärirende Bestimmtheiten erscheinen. Eine Schwierigkeit liegt hier in der That, einen Widerspruch indessen zwischen unserer früheren Untersuchung über den Begriff des Seins und der jetzigen über denjenigen der Inhärenz brauchen wir nicht zuzugestehen. Ein solcher wäre nur dann vorhanden, wenn wir in der Dauer das ganze Accidens erkannt hätten, dessen das Ich bedürfe, um Ich zu sein. Dem ist aber nicht so. Eine weitere Beschäftigung mit dem Ich-Begriffe könnte lehren, daß das Dauern des Ich nur in jenem Perzipiren von Inhalten, die vom Ich selbst verschieden sind, bestehen könne, und daß also dieses Perzipiren die zur Identität des Ich mit sich selbst erforderliche Bestimmtheit sei, mithin die Bestimmtheit, deren Begriff mit dem des Accidens überhaupt einerlei ist, sowie der des Ich mit dem der Substanz überhaupt. Daß der Begriff des Dauerns nicht genüge, um das Ich-Problem zu lösen, haben wir übrigens auch früher anerkannt, indem wir bemerkten, daß Dauer nur als Veränderung möglich sei.

Lassen Sie uns jetzt noch das Verhältniß ins Auge fassen, welches zwischen einer Substanz und einer derselben *nicht* zukommenden Bestimmtheit besteht.

Während jede Bestimmtheit, mag sie substantiell oder accidentell sein, zur Identität der Substanz, deren Bestimmtheit sie ist, gehört oder, wie wir dafür auch sagen können, mit dieser Substanz übereinstimmt, widerstreitet jede Bestimmtheit jeder Substanz, deren Bestimmtheit sie nicht ist, wird von derselben als eine mit ihr unverträgliche ausgeschlossen. Es giebt hier kein Mittleres zwischen Uebereinstimmung und Widerstreit, zwischen Nothwendigkeit und Unmöglichkeit, keine Möglichkeit oder Wirklichkeit des Zukommens oder Nicht-Zukommens, die nicht Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit des Zukommens wäre. Denn eine Bestimmtheit P, die einer Substanz S nicht zukommt, stimmt nicht mit derselben überein, und da sie mit ihr übereinstimmen müßte, um ihr zukommen zu können, kann sie ihr nicht zukommen, kommt ihr unmöglich zu, widerstreitet ihr.

Eine Substanz S kann aber eine Bestimmtheit P nicht dadurch von sich ausschließen, daß sie dieselbe nicht hat, oder eine Bestimmtheit kann einer Substanz nicht dadurch widerstreiten, daß sie derselben nicht zukommt. Denn da es nicht im Belieben des Urtheilenden steht, P von S zu bejahen oder zu verneinen, derselbe sich vielmehr nach S richten muß, um richtig zu urtheilen, so muß diese Substanz eine Bestimmtheit enthalten, durch welche sie die Bejahung von P verbietet, die Verneinung fordert, eine Bestimmtheit mithin, durch welche sie P von sich ausschließt oder wegen deren P zu ihr im Verhältnisse des Widerstreites steht. Die bloße Abwesenheit aber von P ist nichts, was in der Substanz S angetroffen werden könnte, keine in S anwesende Bestimmtheit, wie uns die Untersuchung des Sinnes der Verneinung gelehrt hat. Wenn mithin eine Substanz S eine gewisse Bestimmtheit P nicht hat, so hat sie statt deren eine andere, Q, durch welche sie P von sich ausschließt.

Es fragt sich nun, wie sich zwei Bestimmtheiten zu einander verhalten müssen, damit sie sich ausschließen, also nicht in demselben Dinge vereinigt sein können. Jedenfalls schließen zwei Bestimmtheiten einander dann aus, wenn sie ganz bestimmte Besonderungen derselben allgemeinen Bestimmtheit sind. Denn angenommen, sie wären in demselben Dinge zusammen, so bildeten sie

in ihrer Vereinigung eine noch bestimmtere Besonderung der in jeder von ihnen enthaltenen allgemeinen Bestimmtheit als jede einzelne, was gegen die Voraussetzung ist. Gesetzt z. B., daß Schneeweiß und Kohlschwarz ganz bestimmte Besonderungen von Farbig seien, so würde die Vorstellung der aus Schneeweiß und Kohlschwarz zusammengesetzten Farbe zwar mit derjenigen der einfach schneeweißen auf der gleichen Stufe der Besonderung stehen, beide aber würden der Vorstellung der überhaupt schneeweißen Farbe untergeordnet sein, diese wäre also keine schlechthin bestimmte Besonderung derjenigen der Farbe. Bestimmtheiten, welche Besonderungen derselben allgemeinen sind, können allerdings in demselben Dinge vereinigt sein, aber nur dann, wenn sie selbst noch allgemein sind. Sind nebengeordnete Bestimmtheiten in demselben Dinge vereinigt, so wird eben dadurch bewiesen, daß sie nicht schlechthin bestimmte Besonderungen der allgemeinen bilden, in Beziehung auf welche sie einander nebengeordnet sind. Zum Beispiel die fortschreitende und die rotirende Bewegung dürfen eben deshalb nicht für schlechthin bestimmte Arten der Bewegung gelten, weil die Erde zugleich fortschreitet und rotirt. Oder daraus, daß ein ganz bestimmtes Sehen und ein ganz bestimmtes Hören, oder ein bestimmtes Süß und ein bestimmtes Bitter, oder das Aussenden eines nach Stärke und Klangfarbe bestimmten Tones c und das Aussenden eines ebenso bestimmten Tones g in einem Dinge vereinigt sein können, darf man nicht schließen, daß schlechthin bestimmte Besonderungen derselben allgemeinen Bestimmtheit vereinbar seien, sondern es folgt umgekehrt, daß ein ganz bestimmtes Sehen und ein ganz bestimmtes Hören doch noch nicht ganz bestimmte Besonderungen des Wahrnehmens und daß Arten des Schmeckens und des Tönens, die in einer Hinsicht ganz bestimmt sind, es darum noch nicht in jeder sind.

Zwei derselben allgemeinen untergeordnete Bestimmtheiten P und Q, die selbst noch *allgemein* sind, sind dann und nur dann unvereinbar, wenn jede schlechthin bestimmte Besonderung der einen mit jeder schlechthin bestimmten Besonderung der anderen unvereinbar ist. Ist z. B. jedes ganz bestimmte Roth mit jedem ganz bestimmten Blau unvereinbar, so auch Roth überhaupt mit Blau überhaupt; giebt es dagegen bestimmte Arten von Roth und Blau,

welche vereinbar sind, so sind auch Roth überhaupt und Blau überhaupt vereinbar (d. h. es kann dann Dinge geben, welche roth und auch blau sind). Es reicht aber auch aus, in dieser Bestimmung an die Stelle der Unvereinbarkeit jedes bestimmten P mit jedem bestimmten Q die bloße Verschiedenheit zu setzen. Die allgemeinen, derselben allgemeinen untergeordneten Bestimmtheiten P und Q sind dann und nur dann unvereinbar, wenn jedes ganz bestimmte P von jedem ganz bestimmten Q verschieden ist, wenn es also keine Bestimmtheit Z giebt, die sowohl ein bestimmtes P als auch ein bestimmtes Q ist, sowohl zu P als auch zu Q in dem Verhältnisse der Unterordnung steht. Denn gäbe es eine solche Bestimmtheit Z, so wären in ihr P und Q vereint; und umgekehrt, wären P und Q vereint, so bildete ihre Vereinigung eine solche Bestimmtheit, woraus folgt, daß, wenn es keine solche Bestimmtheit Z giebt, P und Q unvereinbar sind. Gäbe es z. B. eine Farbe, die sowohl eine besondere Art von Roth als auch eine solche von Blau wäre, so wäre dieselbe eine Vereinigung von Roth und Blau, wären also Roth und Blau vereinbar, und wenn umgekehrt Roth und Blau vereinbar wären, so bildete ihre Vereinigung eine Farbe, die sowohl eine besondere Art von Roth als auch eine solche von Blau wäre; giebt es mithin keine solche Farbe, so sind Roth und Blau unvereinbar.

Nennen wir das Verhältniß zweier Bestimmtheiten, die einander nebengeordnet (derselben allgemeinen untergeordnet) und entweder ganz bestimmt sind oder sich so zu einander verhalten, daß keine mögliche Besonderung der einen dasselbe Ergebniß wie eine mögliche Besonderung der anderen liefert, Disjunktion, so können wir das eben Gefundene in den Satz fassen, daß alle disjunkten Bestimmungen unvereinbar sind, einander ausschließen, und daß umgekehrt alle einander ausschließenden Bestimmtheiten dann, wenn sie Besonderungen derselben allgemeinen sind, disjunkt sind. Die Disjunktion ist jedoch kein Kriterium der Unvereinbarkeit. Man erkennt nicht die Unvereinbarkeit gegebener nebengeordneter Bestimmtheiten, z. B. des Gerade-seins und des Krumm-seins einer Linie, aus ihrer Disjunktion, sondern umgekehrt die Disjunktion aus der Unvereinbarkeit. Die Frage, wie man erkennen könne, ob

eine gegebene Bestimmtheit mit einer anderen unvereinbar sei oder nicht, dürfen wir hier bei Seite lassen.

Unvereinbarkeit und Disjunktion fallen nicht schlechthin zusammen. Zwar schließen sich alle disjunkten Bestimmtheiten aus, aber nicht alle sich ausschließenden Bestimmtheiten sind disjunkt, sondern nur diejenigen, welche Besonderungen derselben allgemeinen sind. Jedoch hat jede andere Art der Ausschließung ihren Grund in einer Disjunktion. Schließt z. B. eine gewisse Lebensweise die Gesundheit aus, so thut sie es dadurch, daß sie Krankheit bewirkt, Krankheit und Gesundheit aber disjunkt sind. Eine gewisse Temperatur des Wassers schließt die Flüssigkeit dadurch aus, daß sie Ursache der Festigkeit ist. Die Unvereinbarkeit des Wohlgeruchs mit einer gewissen chemischen Zusammensetzung beruht etwa auf der Unvereinbarkeit des Wohlgeruches mit üblem Geruche.

Es läßt sich streng beweisen, daß wenn eine Substanz S eine Bestimmtheit P nicht hat, sie eine zu derselben im Verhältnisse der Disjunktion stehende Bestimmtheit Q hat.

Wir kehren, um diesen Beweis zu führen, zu dem Ausgangspunkte unserer Betrachtung zurück. Wenn das Ding S die Bestimmtheit P nicht hat, so muß es, da es nicht im Belieben des Urtheilenden steht, P von ihm zu bejahen oder zu verneinen, eine Bestimmtheit haben, welche verbietet, es als ein P-seiendes vorzustellen, und zwar unmittelbar, nicht mittelst einer anderen mit ihr verbundenen Bestimmtheit, verbietet, denn jedes mittelbare Verbieten ist nur durch ein unmittelbares möglich. Das heißt aber nichts Anderes, als daß die Abwesenheit von P gleichbedeutend mit der Anwesenheit einer Bestimmtheit in S sein muß. Nun kann die völlige Abwesenheit von P, d. i. die Abwesenheit nicht bloß der besonderen Bestimmtheit P in ihrer Besonderheit, sondern auch jeder in derselben enthaltenen allgemeineren, nicht die Anwesenheit einer Bestimmtheit sein. Mithin muß, wenn P in S fehlt, diesem Gegenstande doch eine allgemeinere in P enthaltene Bestimmtheit Π zukommen. Diese allgemeine Bestimmtheit Π kann nun freilich nicht diejenige sein, welche S als ein P-seiendes vorzustellen verbietet, aber da Π wie jede allgemeine Bestimmtheit keinem Dinge anders als dadurch, daß sie in einer besonderen enthalten ist, zukommen

kann, so ist die Anwesenheit von *Π* gleichbedeutend mit der Anwesenheit irgend einer der ihr untergeordneten Bestimmtheiten, und die Anwesenheit von *Π* zusammen mit der Abwesenheit von P ist mithin gleichbedeutend mit der Anwesenheit einer derjenigen Bestimmtheiten, welche außer P *Π* untergeordnet sind, also einer der P nebengeordneten Bestimmtheiten und näher einer der P so nebengeordneten, daß es keine Bestimmtheit Z giebt, welche sich zugleich zu ihnen und zu P wie das Besondere zum Allgemeinen verhält (da sonst nicht die Abwesenheit von P mit ihrer Anwesenheit gleichbedeutend sein könnte). S muß also statt P eine zu dieser im Verhältnisse der Disjunktion stehende Bestimmtheit haben.

Wenn Sie den hiermit bewiesenen Satz mit den Thatsachen der Erfahrung vergleichen, so dürfen Sie zweierlei nicht übersehen. Erstens, daß die allgemeine in P enthaltene Bestimmtheit *Π*, welche dem Dinge S, dem P fehlt, als Bestandtheil einer anderen Bestimmtheit Q zukommen muß, nicht die nächste zu sein braucht, auf welche die von P ausgehende Verallgemeinerung trifft, nicht das genus proximum zu P, daß man also z. B. von einem Kleide, welches nicht himmelblau ist, nicht verlangen kann, blau in einem anderen Tone zu sein, da auch Grün, Roth, Bunt u. s. w. in Beziehung auf Himmelblau disjunkte Bestimmtheiten sind. Zweitens, daß der Satz nur für wirklich existirende, nicht für bloß scheinbare Bestimmtheiten Gültigkeit in Anspruch nimmt, also nicht durch sinnliche Erfahrung widerlegt werden kann, z. B. nicht durch den Hinweis darauf, daß in den völlig farblosen sowie in den völlig geruchlosen oder den nicht tönenden Körpern sich keine Bestimmtheit aufzeigen lasse, welche zu Farbig bezw. Riechend, Tönend im Verhältnisse der Disjunktion stehe. Angenommen, die Körper existiren, sofern sie raumerfüllende Dinge sind, an sich, und nur ihre sinnlichen (sekundären) Qualitäten seien bloßer Schein, so braucht ein Körper, der keinen Ton von sich giebt, keine zum Tönen im Verhältnisse der Disjunktion stehende Eigenschaft zu haben, aber die wirkliche Eigenschaft, durch welche ein Körper Tonempfindung hervorruft, nämlich ein Schwingungszustand gewisser Art, muß in dem nichttönenden Körper durch eine disjunkte, etwa einen Schwingungszustand anderer Art, ausgeschlossen sein.

Unser Beweis bedarf indessen noch einer Ergänzung. Er ist völlig ausreichend unter der Voraussetzung, daß die Bestimmtheit P, deren Abwesenheit in dem Dinge S gleichbedeutend mit der Anwesenheit einer in Bezug auf sie disjunkten Bestimmtheit Q sein soll, eine substantielle Bestimmtheit oder auch eine solche nebst einem ihr inhärirenden (einem durch sie geforderten) Accidens (eine bloße *οὐσία* oder die Verbindung einer *οὐσία* mit einem zu ihr gehörigen *συμβεβηκός*) ist. Daß aber auch ein Ding S, dem ein gewisses Accidens fehlt, statt dessen ein anderes disjunktes Accidens haben müsse, ließe sich noch in Zweifel ziehen. Da nämlich, wie wir gezeigt haben, jedes Accidens die Konsequenz einer substantiellen Bestimmtheit ist (sei es einer bestimmten momentanen Substanz, sei es eines Individualcharakters, sei es eines Gattungscharakters), so ist ein Accidens p von einem Dinge S dann ausgeschlossen, wenn die substantielle Bestimmtheit P, deren Konsequenz es sein oder, was dasselbe heißt, der es inhäriren würde, von demselben ausgeschlossen ist; es ließe sich daher gegen unseren Beweis einwenden, daß die Bestimmtheit, durch welche die das Accidens p nach sich ziehende substantielle Bestimmtheit P von S ausgeschlossen werde, eine solche substantielle sein könne, die ihrerseits kein Accidens, oder auch eine solche, die zwar ein Accidens, aber kein in Beziehung auf p disjunktes nach sich ziehe. Demnach haben wir noch zu beweisen, daß, wenn einem Dinge S eine solche substantielle Bestimmtheit P fehlt, der ein Accidens p inhärirt, der ihm statt P zukommenden, in Bezug auf P disjunkten substantiellen Bestimmtheit Q ein Accidens q inhäriren muß, welches zu p im Verhältnisse der Disjunktion steht. Um dies an einem Beispiele zu erläutern, so sei die Eichen-Natur eine substantielle Bestimmtheit, welche in einem gegebenen Baume durch die in Bezug auf sie disjunkte Buchen-Natur ausgeschlossen werde; es sei ferner eine gewisse Blattform ein Accidens der Eichen-Natur und nur dieser, so ist in dem gegebenen Baume mit der Eichen-Natur auch jenes ihr inhärirende Accidens ausgeschlossen, aber es fragt sich noch, ob der Buchen-Natur und also dem gegebenen Baume ein Accidens inhäriren müsse, welches zu der für die Eiche charakteristischen Blattform im Verhältnisse der Disjunktion steht, etwa eine andere Blattform, oder ob ihr dieses Accidens der Eiche

einfach fehlen könne. — Sehen wir, ob wir den noch fehlenden Beweis liefern können.

Der bereits gelieferte Beweis dafür, daß einem Dinge S, welchem eine gewisse substantielle Bestimmtheit P, der ein Accidens p inhärirt, nicht zukommt, eine in Bezug auf Pp (so wollen wir die ganze aus P und dem nothwendig zu P gehörigen Accidens p bestehende Bestimmtheit, z. B. die Eichen-Natur sammt der aus ihr hervorgehenden eigenthümlichen Blattform, bezeichnen) disjunkte Bestimmtheit Q zukommt, bestand aus zwei Theilen. Zuerst wurde gezeigt, daß S eine in Pp enthaltene allgemeine Bestimmtheit *Π*, mindestens die allgemeinste der in Pp enthaltenen, haben müsse, sodann, daß *Π* nur als Bestandtheil einer ihm untergeordneten in Bezug auf Pp disjunkten Bestimmtheit Q dem S zukommen könne. Demnach wird jetzt zunächst bewiesen werden müssen, daß der Bestimmtheit *Π* ein allgemeines in p enthaltenes Accidens π inhärire, also *Π* näher *Π*π sei, und daß mithin auch Q als eine *Π*π untergeordnete Bestimmtheit ein Accidens q habe, also näher Qq sei hierauf, daß q zu p in dem Verhältnisse der Disjunktion stehe.

Für die erste Behauptung können wir einen indirekten Beweis führen. Angenommen, es gebe eine Pp übergeordnete Bestimmtheit *Π*, der selbst das allgemeinste in p enthaltene Accidens π nicht mehr inhärire, so inhärirt π dem P nicht darum, weil dieses überhaupt ein *Π*, sondern weil es ein *Π* besonderer Art ist, weil es also eine Bestimmtheit X enthält, mittelst welcher *Π* zu P determinirt wird. Entweder ist nun selbst die allgemeinste in X enthaltene Bestimmtheit *Ξ* noch eine solche, daß sie das Accidens π nach sich zieht, oder P hat wiederum dieses Accidens nicht deshalb, weil es ein *Ξ* überhaupt, sondern weil es ein solches besonderer Art ist, weil es also eine Bestimmtheit Y enthält, mittelst welcher *Ξ* zu X determinirt wird. Im letzteren Falle ist über Y wieder dasselbe zu sagen, daß nämlich π entweder nach der allgemeinsten in Y enthaltenen Bestimmtheit *Y* inhärirt oder daß es eine Bestimmtheit Z giebt, mittelst deren *Y* zu Y determinirt wird und deren Enthalten-sein in P der Grund davon ist, daß zu P das Accidens π gehört. Dieses Suchen nach einer in P enthaltenen Bestimmtheit, welche das Accidens π nach sich zieht und von der Art ist, daß

selbst die allgemeinste in ihr enthaltene dies noch thut, muß aber einmal zum Ziele führen. Nehmen wir an, daß bereits die erste, X, die gesuchte sei. Alsdann giebt es zwei Arten von Π, X seiende und X nicht seiende. Da aber, wie wir eben aus der Natur der Verneinung bewiesen haben, kein Merkmal einer Art in der Gattung ganz und gar (mit allen in ihm enthaltenen allgemeineren) fehlen kann, so haben auch die Π, welche nicht X sind, eine in X enthaltene allgemeine Bestimmtheit. Und da, nach der Voraussetzung, selbst die allgemeinste in X enthaltene Bestimmtheit noch das Accidens π nach sich zieht, so fehlt auch dieses den Π, welche nicht X sind, nicht. Mithin haben alle Π dieses Accidens. So folgt aus der Annahme, daß Π das Accidens π nicht nach sich ziehe, ihr kontradiktorisches Gegentheil, sie ist also unrichtig und ihr kontradiktorisches Gegentheil richtig, was zu beweisen war.

Ein Beispiel möge dem Verständnisse dieser Argumentation zu Hülfe kommen. Es sei wieder die Eichen-Natur eine substantielle Eigenschaft und die Eichen-Blattform ein zu derselben gehöriges Accidens; es sei ferner (was freilich in Wirklichkeit nicht der Fall sein würde) die Pflanzen-Natur die allgemeinste substantielle Eigenschaft, welche in der Eichen-Natur enthalten ist, und die Blattform überhaupt sei das allgemeinste in der Eichen-Blattform enthaltene Accidens: so ist das zunächst zu Beweisende dieses, daß zur allgemeinen Pflanzen-Natur der Besitz einer Blattform überhaupt als Accidens gehöre. Angenommen nun, dem sei nicht so, so läge der Grund dafür, daß das allgemeine Accidens Blattform mit der Eichen-Natur (in dessen besonderem Accidens Eichen-Blattform es enthalten ist) verknüpft ist, nicht darin, daß die Eichen-Natur überhaupt eine Pflanzen-Natur, sondern darin, daß sie eine solche besonderer Art ist, daß also die Eichen-Natur eine Bestimmtheit enthält, mittelst deren der Begriff der Pflanzen-Natur zum Begriffe der Eichen-Natur determinirt wird. Diese Bestimmtheit bestehe etwa in dem Vermögen, Kohlensäure aus der Luft aufzunehmen. Entweder ist nun das Accidens Blattform noch mit der allgemeinsten Bestimmtheit, die in dem Vermögen, Kohlensäure aufzunehmen, enthalten ist, verknüpft oder nicht. Im letzteren Falle muß in jenem Vermögen (und mithin in der Eichen-Natur) eine Bestimmtheit auf-

gesucht werden, mittelst deren der allgemeinste Begriff, welcher in dem des Vermögens der Kohlensäure-Aufnahme noch enthalten ist, zu demjenigen dieses Vermögens determinirt wird, und dann besteht bezüglich dieser determinirenden Bestimmtheit wieder die Alternative, die zuvor bezüglich des Vermögens der Kohlensäure-Aufnahme bestand. Da wir aber schließlich doch auf eine in der Eichen-Natur enthaltene Bestimmtheit treffen müssen, welche von der Art ist, daß selbst die allgemeinste, die aus ihr abstrahirt werden kann, noch das Accidens Blattform nach sich zieht, so dürfen wir, ohne unseren Beweis zu schädigen, annehmen, daß bereits das Vermögen der Kohlensäure-Aufnahme eine solche Bestimmtheit sei. Alsdann haben auch diejenigen Pflanzen, welche dieses Vermögen nicht besitzen, doch eine in demselben enthaltene allgemeinere Bestimmtheit. Und da selbst die allgemeinste, welche in jenem Vermögen enthalten ist, nach der Voraussetzung noch das Accidens Blattform bedarf, so kommt dieses allen Pflanzen zu, ist ein Accidens der Pflanzen-Natur überhaupt. Und so folgt aus der Annahme, daß die Pflanzen-Natur als solche nicht mehr der ausreichende Grund für den Besitz einer Blattform sei, ihr kontradiktorisches Gegentheil, und dieses ist mithin auf alle Fälle wahr.

Das Zweite, was bewiesen werden sollte, war dieses, daß das in der Bestimmtheit Qq, welche der $\Pi\pi$ untergeordnet ist und welche statt der zu ihr im Verhältnisse der Disjunktion stehenden Pp dem Dinge S zukommt, enthaltene Accidens q zu p im Verhältnisse der Disjunktion stehe. Da p und q einander in Beziehung auf das allgemeinere π nebengeordnet sind, da ferner q dem Dinge S zukommt, p nicht, sie also auch nicht identisch sind, so sind sie jedenfalls dann disjunkt, wenn sie beide völlig bestimmt sind; die Disjunktion zweier nebengeordneter völlig bestimmter Bestimmtheiten besteht ja, wie wir vorhin fanden, in ihrer bloßen Verschiedenheit. Das Gleiche ist der Fall, wenn p ein allgemeines und q ein völlig bestimmtes Accidens ist. Denn es seien p_1, p_2, p_3 die völlig bestimmten Arten von p, so ist S, welches nach der Voraussetzung nicht p ist, weder p_1 noch p_2 noch p_3, und alle diese bestimmten Accidentien werden durch q ausgeschlossen, q ist also in Bezug auf alle Besonderungen von p und mithin in Bezug auf p selbst dis-

junkt. Nun scheint noch der dritte Fall übrig zu sein, daß auch q allgemein ist, und also noch bewiesen werden zu müssen, daß jede völlig bestimmte Besonderung von q, etwa q_1, q_2, q_3, zu jeder völlig bestimmten Besonderung von p (p_1, p_2, p_3) in dem Verhältnisse der Disjunktion steht. Allein wir sind berechtigt, q für alle Fälle die Bedeutung eines ganz bestimmten Accidens zu geben. Denn q ist die Besonderung, in welcher das allgemeine Accidens π dem Dinge S zukommt, die Besonderung aber, in welcher eine allgemeine Bestimmtheit einem Einzeldinge zukommt, ist eine völlig bestimmte.

So haben wir denn bewiesen, erstens, daß ein Ding S, welches eine gewisse substantielle Bestimmtheit P nicht hat, eine in Bezug auf dieselbe disjunkte Q hat, zweitens, daß, wenn P einem Accidens p subsistirt, auch Q einem Accidens q subsistirt, und zwar einem solchen, welches in Bezug auf p disjunkt ist. Es ist jedoch wohl zu beachten, daß unter Bestimmtheiten hierbei nur wirklich existirende, solche, die wirklich an sich existirenden Dingen zukommen, zu verstehen sind. Wenn P in keinem an sich seienden Dinge existirt, sondern nur zu existiren scheint oder gar bloß ersonnen ist, so kann man nicht verlangen, daß jedes Ding eine zu P im Verhältnisse der Disjunktion stehende Bestimmtheit besitze, und dasselbe gilt bezüglich eines keinem an sich seienden Dinge inhärirenden Accidens p. Wir dürfen daher auch nicht die Folgerung ziehen, daß jede Substanz Accidentien habe, indem jedem von ihr zu verneinenden Accidens ein zu bejahendes gegenüberstehe. Wir haben die Hypothese, daß es Substanzen mit Accidentien gebe, nicht bewiesen, sondern erläutert.

Nebenbei haben wir auch einen neuen Beweis für den Satz geliefert, daß keine Bestimmtheit einer Substanz dem in dieser enthaltenen Individualcharakter und einem beliebigen in diesem enthaltenen Gattungscharakter ganz und gar, d. i. nebst allen in ihr enthaltenen allgemeineren Bestimmtheiten, fehlen kann (welcher Satz nicht zu verwechseln ist mit dem, der die Grundlage des eben geführten Beweises ist, daß nämlich jedes Ding, welches eine gewisse, wirklich in an sich seienden Dingen vorkommende Bestimmtheit nicht hat, doch eine in derselben enthaltene allgemeinere, mindestens die allgemeinste, hat). Denn es sei P eine Bestimmtheit, welche einer

Substanz S zukomme, dem Individualcharakter J, dessen momentane Modifikation S ist, aber nicht, so ist eine andere momentane Modifikation S_1 dieses Individualcharakters mindestens möglich, zu der P nicht gehört. Alsdann gehört zu S_1 eine in Bezug auf P disjunkte Bestimmtheit Q, S und S_1 stimmen also in einer allgemeinen P und Q zu Besonderungen habenden Bestimmtheit *Π* überein. Mit S_1 und S_2 stimmen aber in dieser allgemeinen Bestimmtheit auch alle übrigen momentanen Substanzen S_2, S_3 u. s. w., welche mögliche Besonderungen des Individualcharakters J sind, überein. Folglich gehört *Π* zu diesem Individualcharakter. Ferner komme einem in J enthaltenen Gattungscharakter G *Π* nicht zu, so giebt es andere diesem Gattungscharakter untergeordnete Individualcharaktere, welchen *Π* nicht zukommt, welchen mithin in Bezug auf *Π* disjunkte Bestimmtheiten zukommen. Alle G untergeordneten Individualcharaktere stimmen daher in einer allgemeinen Bestimmtheit überein, welche in *Π* und in jenen zu *Π* im Verhältnisse der Disjunktion stehenden enthalten ist, und diese allgemeine Bestimmtheit gehört zum Gattungscharakter G. Die Bestimmtheit P fehlt also, wie zu beweisen war, weder in dem Individualcharakter S noch in dem Gattungscharakter G ganz und gar.

Auch in dem Satze, aus welchem wir den jetzt nochmals bewiesenen zuerst ableiteten, dem Satze, daß alle Substanzen in einer substantiellen Bestimmtheit, nämlich der Substantialität oder Existenz, und, wenn es zur Natur der Substanzen gehört, Accidentien zu haben, auch in einem Accidens übereinstimmen, erkennen wir jetzt leicht eine Konsequenz unserer Auffassung von dem Sinne der Verneinung. Denn wenn jedem Dinge, welchem eine gewisse Bestimmtheit nicht zukommt, doch eine in derselben enthaltene allgemeine zukommt, so haben selbst die unähnlichsten Dinge, da jedes von dem anderen zu verneinen ist und diese Verneinung die Uebereinstimmung in einem Allgemeinen fordert, noch etwas Gemeinsames, kann es also nicht völlig heterogene Dinge geben. Oder, um diesem Argumente noch eine etwas andere Form zu geben, wenn jedem Dinge, welchem die Bestimmtheit P fehlt, dafür eine in Bezug auf P disjunkte Bestimmtheit zukommt, wenn also jedes Ding entweder die Bestimmtheit P oder eine der in Bezug auf P

disjunkten Bestimmtheiten Q Q_1 Q_2 . . . hat, so stimmen alle Dinge nothwendig, d. i. dadurch, daß sie überhaupt Dinge sind, in einer Bestimmtheit *Π* überein, welche den disjunkten P Q Q_1 . . . übergeordnet ist, dadurch aber, daß sie überhaupt Dinge sind, stimmen alle Dinge nur in der Dingheit oder Substantialität überein. Und auch in einem Accidens stimmen alle Dinge überein, wenn die Voraussetzung zutrifft, unter der wir bewiesen, daß jedes Ding, welches ein gewisses Accidens nicht hat, dasselbe zu haben durch ein disjunktes verhindert ist, nämlich die Voraussetzung, daß es ein wirkliches Accidens gebe. Zum Beweise, daß der Besitz von Accidentien zu der Natur der Substanzen überhaupt gehöre, würde es daher genügen, Ein Ding mit Accidentien aufzuzeigen.

Daraus, daß die Substantialität eine wirkliche, allen Substanzen gemeinsame Bestimmtheit ist, und daß, die Unentbehrlichkeit von Accidentien für die Substanzen vorausgesetzt, es auch ein allgemeinstes, allen Dingen zukommendes Accidens giebt, folgt umgekehrt, daß jede wirkliche substantielle oder accidentelle Bestimmtheit von jedem Dinge, in welchem sie sich nicht findet, durch eine disjunkte ausgeschlossen ist. Denn jede Bestimmtheit ist eine Besonderung der allgemeinsten substantiellen oder accidentellen; bezeichnen wir daher die allgemeinste, aus Substanz und Accidens bestehende Bestimmtheit mit $\Pi\pi$, so fehlt jedem Dinge, welches eine gewisse Bestimmtheit Pp nicht hat, eine gewisse bestimmte Besonderung von $\Pi\pi$, mithin muß ihm eine andere bestimmte Besonderung Qq von $\Pi\pi$ zukommen, da allgemeine Bestimmtheiten nur in bestimmten Besonderungen existiren, Pp und Qq sind aber als bestimmte Besonderungen derselben allgemeinen Bestimmtheit $\Pi\pi$ disjunkt.

Zum Schlusse unserer Erörterung des Verhältnisses der Subsistenz oder Inhärenz will ich noch darauf hinweisen, daß mit demselben dasjenige der Kausalität identisch ist. Hat, wie wir fanden, jede Substanz die ihr inhärirenden Accidentien durch sich selbst, so ist sie die Ursache derselben; jedes Accidens ist eine Wirkung entweder der besonderen Natur der ihm subsistirenden Substanz oder des Individualcharakters, deren zeitweilige Gestaltung diese Substanz

ist, oder einer noch allgemeineren in derselben enthaltenen Bestimmtheit. Und da in der Welt nichts Anderes existirt als Substanzen mit Accidentien, so kann sich auch der Begriff der Kausalität nicht weiter als derjenige der Substantialität erstrecken. Der Gleichsetzung des Subsistenz- und des Kausal-Verhältnisses scheint freilich die Nothwendigkeit im Wege zu stehen, das letztere als ein auch zwischen Dingen, und zwar zwischen denselben insofern, als sie Träger aufeinander folgender Ereignisse sind, Bestehendes zu fassen, während das erstere in den einzelnen Dingen liegt und Gleichzeitiges verknüpft. Allein wir haben schon mehrfach die Voraussetzung abgelehnt, daß die Substanzen gegen einander abgeschlossen sind, und die Möglichkeit offen gehalten, daß zu jeder Substanz reale Beziehungen zu anderen gehören, daß so zu sagen alle Substanzen miteinander verflochten sind, und zwar nicht durch irgend eine ihnen zufällige Veranstaltung, sondern durch ihre Substanz-Natur; wir werden daher auch die Annahme, wie dunkel sie auch sein mag, für erlaubt halten, daß jede Substanz vermöge ihres Zusammenhanges mit anderen die Ursache ihrer Accidentien ist und daß so auch zwischen einer Substanz und den Accidentien einer anderen ein Verhältniß besteht, welches mit den Worten Ursache und Wirkung bezeichnet werden kann. Und da wir weder von den Substanzen noch von den Accidentien behauptet haben, daß sie als ein ruhiges Sein im Gegensatze zu Thätigkeit und Geschehen gedacht werden müssen, so dürfen wir auch vermuthen, daß der vollständige Begriff der Subsistenz den Gedanken einer nothwendigen Verknüpfung aufeinander folgender Ereignisse enthalte.

Neunzehnte Vorlesung.

Der anschauliche Inhalt des Begriffes des Seins.

Noch einmal haben wir uns heute mit dem Begriffe des Seins zu beschäftigen, aber nicht wieder, um uns auf allerlei Anforderungen zu besinnen, welche das Begriffe bildende Denken an den Inhalt desselben stellt, sondern um diesen Inhalt in demjenigen, was uns durch Anschauung bekannt ist, aufzusuchen.

Die Aufgabe, welche wir uns hiermit stellen, ist wohl begründet.

Denn erstens haben wir uns überzeugt, daß das Sein etwas in den Dingen, von denen wir es aussagen, Liegendes bedeutet, nicht eine Bestimmung unserer Vorstellungen, die wir hinterher, uns über unsere eigene Meinung täuschend, in die vorgestellten Gegenstände hineinlegen. Ein Ding ist ja nicht dadurch, daß wir es vorstellen; unsere gültigen Setzungen von Dingen besitzen ihre Gültigkeit nicht durch sich selbst, sondern durch die Dinge; die Dinge, die wir setzen, müssen uns dazu berechtigen, sie berechtigen uns aber dazu durch ihr Sein; sie müssen gestatten, ihre Setzung in einem bejahenden Urtheile zu bestätigen, in einem verneinenden zu verwerfen, sie gestatten aber jenes und verbieten dieses dadurch, daß sie sind.[1]) Das Sein kommt freilich nicht zu demjenigen, was ist, als ein Accidens hinzu, aber es ist in demselben als das Allgemeinste enthalten. Das, was ist, ist, indem es überhaupt e t w a s ist. Jedes Vorgestellte, welches nicht ist, stellen wir auch fälschlich als ein Etwas oder ein Ding oder eine Substanz — diese Worte sind gleichbedeutend — vor; seine Vorstellung widerspricht sich, indem sie die Form des Etwas-seins oder der Dingheit auf einen ihr widerstreitenden Inhalt bezieht, sowie die Vorstellung eines von

regelmäßigen Sechsecken begrenzten Körpers sich widerspricht, indem sie als ein Räumliches etwas setzt, was den Gesetzen des Raumes widerstreitet. Es läßt sich, wie wir gestern gesehen haben, auch zuerst zeigen, daß das Etwas-sein, die Substantialität, die Dingheit, wenn auch, nach Kants Terminologie, keine über den Begriff eines Dinges hinzukommende Bestimmung oder Determination, so doch ein reales, d. i. zum Inhalte der Subjektsvorstellung gehöriges Prädikat bedeutet, und hieraus in Rücksicht auf die Einerleiheit des Seins und des Etwas-seins folgern, daß dasselbe auch vom Sein gilt. Denn in dem Begriffe des Etwas oder der Substanz oder des Dinges denken wir nicht eine bloße Leere, die übrig bliebe, wenn alle Dinge verschwänden, eine bloße Möglichkeit des Vorgestellt-werdens, die, ohne selbst dem Vorstellen den mindesten Inhalt zu bieten, alles Vorstellbare und Perzeptibele in sich aufnähme, sondern ein allen Dingen als solchen Gemeinsames, das Letzte, was von dem mannigfachen Perzeptiblen übrig bleibt, wenn von allen Unterschieden in ihm abstrahirt wird. Dasselbe ergiebt sich auch, wie wir zuletzt zeigten, aus dem Sinne der Verneinung.

Zweitens ist das Sein eine anschaubare, perzeptibele Bestimmtheit der Dinge. Es giebt überhaupt keine Bestimmtheiten, die ohne Hülfe der Anschauung durch Begriffe gedacht werden könnten, weil alle Begriffe ihren Inhalt oder doch die Elemente desselben der Anschauung entnehmen. Das Sein wird allerdings durch Denken erfaßt und kann nicht anders erfaßt werden, aber Denken und Anschauen sind, wie wir früher nachgewiesen haben, keine Gegensätze; das Anschauen ist entweder, wie das äußere, Bestandtheil eines Wahrnehmens oder fällt, wie das innere, ganz mit einem Wahrnehmen zusammen, alles Wahrnehmen aber ist Denken.

Drittens muß das Sein eine für uns anschaubare Bestimmtheit sein. Das Wort Sein bedeutet uns doch ohne Zweifel etwas, wenn wir auch nicht sofort im Stande sind, zu sagen, was, wir haben also einen wenn auch noch so unklaren Begriff des Seins, wir könnten aber diesen Begriff nicht haben, wenn uns nicht irgend ein Sein in unserem Anschauen und Wahrnehmen gegeben wäre, wenn also unter den Gegenständen unseres Wahrnehmens nicht wenigstens Einer wäre, der nicht bloß zu sein scheint, sondern

wirklich, an sich, ist. Etwas, wovon wir keine Anschauung haben, können wir nur dadurch denken, daß wir eine Beziehung denken, in welcher es zu solchem, das uns durch Anschauung bekannt ist, steht. So denkt der Blindgeborene die Farbe, indem er darunter eine ihm verborgene Qualität versteht, welche Andere mittelst der Augen wahrnehmen. Das Sein aber können wir auf diese Weise nicht denken, denn das uns durch Anschauung Bekannte, zu dessen Begriff wir den des Seins in Beziehung setzen möchten, müßte uns selbst für ein Seiendes gelten, und das Sein desselben müßte in der Anschauung, die wir von ihm haben, enthalten sein, wofern wir es nicht wiederum durch eine Beziehung zu einem anderen Bekannten dächten. Angenommen z. B., daß wir, wenn wir von einem Dinge sagen, es sei, damit meinen, es sei unabhängig von unserem Vorstellen, sei nicht ein Erzeugniß unseres Vorstellens, das mit diesem auftrete und verschwinde, so setzt diese Meinung die andere voraus, daß unser Vorstellen sei, und diese letztere müßte entweder darin bestehen, daß wir, wie das Sein des Dinges zum Vorstellen, so das Sein des Vorstellens zu einem Bekannten in Beziehung setzen, oder das gemeinte Sein des Vorstellens müßte uns in der Anschauung, die wir von dem Vorstellen haben, entgegentreten.

Wenn wir nun unsere Aufgabe in der Weise zu lösen versuchen, daß wir aus den Inhalten unseres Anschauens die allgemeinste Bestimmtheit herausheben, so sehen wir uns alsbald dadurch in eine Schwierigkeit verwickelt, daß uns die Abstraktion von den Unterschieden der Dinge schließlich auf zwei Bestimmtheiten führt, welche sich nicht als Besonderungen derselben allgemeinen auffassen lassen: die Ausdehnung und das Denken oder Bewußtsein. Zu denselben gehört freilich etwas Gemeinsames, die Dauer oder Zeitlichkeit, allein sie sind doch nicht besondere Weisen des Dauerns, so daß wir dieses dem Sein überhaupt gleichsetzen dürften. Ein Allgemeines, zu welchem sich das dauernde Ausgedehnt-sein und das dauernde Denken als Arten verhielten, könnte nicht in dem bloßen Dauern, sondern nur in dem Dauern von etwas, was so-

wohl im Ausgedehnt-sein als auch im Denken enthalten ist, bestehen, ein solches Etwas aber ist nicht zu finden.

Der ältesten Metaphysik, dem sogenannten Hylozoismus, war die Unterscheidung dieser beiden allgemeinsten Bestimmtheiten noch fremd. Sie nahm alle Dinge für zugleich ausgedehnte und, wenn nicht eigentlich denkende, so doch eine seelische, mindestens mit der Anlage zum Denken begabte Natur besitzende Wesen, ohne sich der Verschiedenheit und Ungleichartigkeit dieser Qualitäten bewußt zu werden. Das Sein, meinte sie, wenn sie sich auch auf diesen allgemeinen Begriff ebenso wenig wie auf diejenigen der Ausdehnung und des Denkens besonnen hatte, sei das ausgedehnte Denken oder die denkende Ausdehnung. Diese naive Auffassung ist seitdem häufig erneuert worden, meistens unter unklarer und widerspruchsvoller Beimischung von allerlei Begriffen und Einsichten, welche der fortgeschrittenen Metaphysik und Physik entstammten, und gegenwärtig besitzt sie unter dem vieldeutigen Namen des Monismus sogar ein Ansehen und einen Einfluß, hinsichtlich deren sich nur der Skeptizismus mit ihr messen kann. Doch kann uns dieser Umstand nicht veranlassen, bei ihr zu verweilen.

Demjenigen, welcher sich die Verschiedenartigkeit der Ausdehnung und des Denkens klar gemacht hat, bietet sich zunächst die Annahme zweier Arten von Substanzen, der ausgedehnten und der denkenden, der Körper und der Geister, dar, also auch zweier Arten des Seins, der Ausdehnung und des Denkens. Alle Eigenschaften, welche uns an den Körpern entgegentreten, sich aber, wie die Farben, Töne, Gerüche, nicht als Weisen des Ausgedehnt-seins fassen lassen, wird dieser Dualismus konsequenterweise für unwirkliche, für bloße subjektive Wahrnehmungsinhalte, die uns durch Einwirkung der Körper auf unsere Sinne entstehen, erklären. Er wird ferner kein anderes Geschehen in der Körperwelt als Bewegungen anerkennen und als Ursache von Veränderungen in derselben nur das Aufeinandertreffen sich bewegender Körper, den Stoß, gelten lassen, denn während die Möglichkeit der Bewegung und des Stoßes unmittelbar aus der Natur der Körper als ausgedehnter Substanzen verständlich ist (wofern man nämlich in dieser Natur selbst nichts Unverständliches findet), legt die Annahme andersartiger

Ereignisse und anderer Bewegungs-Ursachen, z. B. fernwirkender Kräfte, in die ausgedehnte Substanz noch eine von der Ausdehnung verschiedene verborgene Natur hinein, deren Vereinigung mit der Ausdehnung doch ganz undenkbar ist. Auch dieser Standpunkt kann für uns nicht mehr in Frage kommen. Denn das Sein ist seinem allgemeinen Begriffe nach in allen Dingen dasselbe, und wenn daher sowohl das Denken als auch die Ausdehnung Arten des Seins wären, so müßte das Sein überhaupt als ein ihnen Gemeinsames in ihnen angetroffen werden, dies ist aber nicht der Fall. Heterogene Substanzen anzunehmen ist nur so lange möglich, als man nicht bemerkt, daß das Sein oder die Substantialität selbst den Substanzen einwohnt und daß mindestens in diesem Allgemeinsten alle Substanzen übereinstimmen müssen.

Die Geschichte der Philosophie berichtet von einem Versuche, den Dualismus der Substanzen durch einen Dualismus oder vielmehr einen Pluralismus der Attribute zu ersetzen. Es gebe, lehrte Spinoza, nur Eine Substanz, aber dieselbe bestehe aus unendlich vielen Attributen, welche dem Verstande als Prädikate dienen, durch die er sie denke[2]), und zu diesen gehören auch die Ausdehnung und das Denken, die übrigen seien uns unbekannt. Wie viel tiefe und wahre Gedanken auch der Ausführung dieses Versuches zugestanden werden müssen, ihn selbst werden wir doch nur für völlig verfehlt halten können. Denn entweder sind die Attribute das ganze Wirkliche, und dann ist jedes Attribut eine Substanz, es giebt so viele heterogene Substanzen oder unvergleichbare Arten des Seins als es Attribute giebt, und die Eine Substanz, von der die letzteren ausgesagt werden, ist nichts Wirkliches, sondern nur ein Gedanke, der uns entsteht, indem wir die unendlich vielen Attribute als den Inbegriff des Seins denken, oder die Attribute bilden nur so zu sagen die Außenseite der Substanz, und dann besteht die Substanz nicht aus den Attributen, wie sie doch soll, die Substanz selbst, ihr Inneres, ihre essentia, verbirgt sich hinter den Attributen, und das Sein oder die Substantialität besteht mithin weder in der Ausdehnung noch im Denken noch in einem der uns unbekannten Attribute noch in der Summe aller, sondern in etwas, was unserem

Verstande und jedem Verstande, der nur durch Prädikate denken kann, völlig unzugänglich ist.

So bleibt denn nur übrig, entweder bloß die Ausdehnung oder bloß das Denken dem Sein gleichzusetzen. Das Erste thut der Materialismus (wenn wir die im allgemeinen Sprachgebrauch nur sehr unbestimmt abgegrenzte Bedeutung dieses Namens näher so bestimmen, daß wir alle Weltanschauungen ausscheiden, welche der Materie außer der Ausdehnung oder Raumerfüllung noch eine seelische oder der seelischen verwandte Natur zuschreiben, also jede Art des Hylozoismus sowie des Dualismus der Attribute sowie der Vermischung dieser beiden, mit oder ohne Zuthat aus dem Gedanken, daß die innerste Natur der Materie weder in der Ausdehnung noch im Denken, sondern in einem unergründlichen Geheimnisse bestehe), das andere der Spiritualismus.

Der Materialismus stimmt in der Auffassung der Körperwelt mit dem Dualismus überein. Wie dieser schreibt er den Körpern keine anderen Bestimmtheiten zu als diejenigen, welche, wie die Gestalt, die Art der Zusammensetzung aus Theilen, der Bewegungszustand, besondere Weisen der Ausdehnung oder Raumerfüllung sind und welche wir in dem ersten Theile unserer Untersuchungen mit Locke primäre Qualitäten genannt haben. Auch er erklärt die sekundären Qualitäten für die Art, wie wir durch primäre affizirt werden. Nichts kann nun evidenter sein, als daß zu den Zuständen und Vorgängen in einer solchen Körperwelt unmöglich das Denken gehört. Wie auch immer ein Körper gegliedert sein mag, und welche Bewegungen auch immer seine Theile ausführen mögen, so können doch keine anderen Qualitäten in ihm entstehen als primäre und keine anderen Ereignisse stattfinden als Bewegungen, das Denken aber ist weder eine ruhende primäre Qualität noch eine räumliche Bewegung; die aus der Ausdehnung verständlichen besonderen Bestimmtheiten und das, was wir als Denken innerlich wahrnehmen, sind völlig unvergleichbar. Der Materialismus muß mithin, wenn er die hylozoistische Vermengung des Denkens und der Ausdehnung völlig vermeiden will, das Denken gleich den sekundären Qualitäten für etwas Unwirkliches erklären, dessen Vorstellung uns aus der

eigenthümlichen Art entstehe, auf welche unser Leib vermöge seiner eigenthümlichen Einrichtung und seiner eigenthümlichen Bewegungen unsere Sinne affizire. Allein die Annahme, daß in einem Körper der Schein des Denkens entstehe, ist nicht minder als die andere, daß er wirkliches Denken erzeuge, mit den Grundüberzeugungen des Materialismus unvereinbar. Denn das zu sein Scheinen des Denkens wie auch der sekundären Qualitäten ist selbst ein wirklicher Vorgang und doch gehört er nicht zu denjenigen, die der Materialismus allein als wirkliche anerkennt, zu den räumlichen Bewegungen. Eben so wenig wie zu einem denkenden, kann sich ein Körper durch seine Bewegungen zu einem solchen machen, dem irgend etwas zu sein scheine. Beachten wir noch, daß der wirkliche Vorgang des zu sein Scheinens selbst ein Denken, nämlich auf Seiten desjenigen, dem etwas zu sein scheint, ist, so ergiebt sich, daß der Materialismus die Wirklichkeit des Denkens voraussetzt, indem er es für bloßen Schein erklärt, und daß also der einzige Weg, der sich ihm zunächst darzubieten schien, um dem sich widersprechenden Gedanken einer nur mit primären Qualitäten begabten und doch denkenden Materie auszuweichen, auf diesen Gedanken zurückführt.

Der Spiritualismus, der hiernach die richtige Weltanschauung sein muß, wird die Körperwelt nicht für ein reales Erzeugniß geistiger Thätigkeiten halten. Es ist ebenso unmöglich, daß die Geister Ausdehnung, wie daß die Körper Gedanken hervorbringen. Er wird vielmehr das Dasein der Körper leugnen, und er kann es, ohne sich in jenen Widerspruch zu verwickeln, welchen wir eben dem Materialismus nachgewiesen haben. Denn während das Zugeständniß, daß irgend etwas zu sein scheine, gleichbedeutend mit demjenigen der wirklichen Existenz des Denkens ist, gestattet es, die wirkliche Existenz der Ausdehnung zu leugnen. Das Denken muß sein, damit es und überhaupt irgend etwas zu sein scheine, denn das zu sein Scheinen ist selbst Denken; die Ausdehnung dagegen braucht nicht zu sein, damit sie zu sein scheine, denn das zu sein Scheinen ist nicht selbst Ausgedehnt-sein. Vielleicht muß ich zur Erklärung des Scheines der Körperwelt als seine Ursache ein Seiendes außer mir annehmen, aber dieses Seiende braucht nicht in Körpern, braucht überhaupt nicht in nicht denkenden Dingen zu

bestehen; ich kann annehmen, daß denkende, wenn auch nur so wie ich selbst in den Zuständen, welche als Bewußtlosigkeit bezeichnet zu werden pflegen, in Wahrheit aber nur in einer Unterbrechung des höheren Bewußtseins bestehen, denkende Wesen vermöge ihres Zusammenhanges mit mir in der Einheit der Welt mich affiziren und mein Denken die Gestalt eines Vorstellens ausgedehnter Dinge anzunehmen nöthigen.

Indessen bedarf der Spiritualismus doch noch der Vertheidigung gegen den Vorwurf, daß er sich, zwar nicht genau so, wie der Materialismus, aber in einer analogen Weise widerspreche. Sowie, könnte gesagt werden, der Materialismus, indem er das Denken für bloßen Schein erkläre, die wirkliche Existenz eines Subjektes, für welches dieser Schein bestehe, voraussetze, so setze der Spiritualismus, indem er die Körper für bloßen Schein erkläre, die wirkliche Existenz eines Objektes, welches zu sein scheine, also der Körper, voraus. Zwar brauche nicht Alles, was auf irgend eine Weise zu sein scheine, wirklich zu sein, wohl aber Alles, was auf die besondere Weise zu sein scheine, welche den Körpern zugestanden werden müsse, nämlich auf die Weise, welche von Seiten des Subjektes Anschauen sei. Denn das Anschauen sei ein Denken, welches sich nicht mittelst eines Bildes oder Zeichens auf seinen Gegenstand beziehe, sondern denselben unmittelbar erfasse, so daß er im Originale in ihm anwesend sei, angeschaut könne also nur ein wirklich existirender Gegenstand werden. Es ist vollkommen richtig, daß die Anschauung die wirkliche Existenz, das An-sich-sein ihres Gegenstandes verbürgt, daß zu einem wirklichen Anschauen nicht minder als ein wirklich existirendes Subjekt ein wirklich existirendes Objekt gehört. Aber wir haben gar keine Anschauung von Körpern. Nur in Beziehung auf die Bestimmtheiten, welche uns die Körper zu besitzen scheinen, ihre primären und sekundären Qualitäten, ist unser Wahrnehmen der Körper Anschauen, die Materie dagegen, welcher diese Bestimmtheiten anhaften sollen, fügen wir zu denselben durch ein Denken, welches nicht Anschauen ist, hinzu, wie wir dies in unserer Kritik des Wahrnehmens ausführlich erörtert haben.

Hier stellt es sich nun heraus, daß die Schwierigkeit, in welche die Ueberzeugung, daß das Sein aus den Inhalten unseres An-

schauens als die allgemeinste Bestimmtheit müsse herausgehoben werden können, zu verwickeln schien, die Schwierigkeit nämlich, daß wir in unserem gesammten Anschauungsinhalte zwei allgemeinste Bestimmtheiten antreffen, die Ausdehnung und das Denken, das Sein aber doch Eines sei, daß diese Schwierigkeit in Wahrheit gar nicht vorhanden war. Sofern wir unter Ausdehnung dasjenige verstehen, was an den Körpern unserem Nachdenken noch zu thun giebt, wenn wir von ihrer Materie und allen besonderen Bestimmtheiten absehen, ist dieselbe allerdings ein Inhalt unseres Anschauens, nicht zum Inhalte unseres Anschauens gehört dagegen die Ausdehnung im Sinne der Raumerfüllung durch ein die sinnlichen Qualitäten tragendes Substrat. Nun ist aber nicht jene leere Ausdehnung, sondern die Ausdehnung im Sinne der Raumerfüllung die allgemeinste Bestimmtheit, die wir im Begriffe des Körpers denken, denn welche determinirenden Bestimmtheiten wir auch dem geometrischen Begriffe der Ausdehnung hinzufügen mögen, so gelangen wir dadurch doch nicht zu dem Begriffe eines Körpers. Die Ausdehnung im geometrischen Sinne ist in der Raumerfüllung enthalten, jedoch nicht wie das Allgemeine im Besonderen, sondern wie das Abstraktum im Konkretum. Sowie, nach dem vorhin Bemerkten, die dauernde Ausdehnung nicht eine Art der Dauer ist, so ist wieder die Raumerfüllung keine Art der geometrischen Ausdehnung. Wir finden also in unserem gesammten Anschauungsinhalte nicht neben dem Denken noch eine andere allgemeinste Bestimmtheit. Wenn wir freilich eine Anschauung von der Raumerfüllung oder, was dasselbe ist, einem raumerfüllenden Substrate hätten, so müßten wir demselben wie dem Denken Realität zugestehen, und dann ständen wir in der That vor der Schwierigkeit und zwar der unlösbaren Schwierigkeit, daß es zwei Arten der Substantialität oder des Seins gäbe, die doch in keinem Allgemeinen übereinstimmten. Aber wir haben nicht nur thatsächlich keine Anschauung eines raumerfüllenden Substrates, sondern es liegt auch im Begriffe eines solchen, daß es schlechthin unanschaulich ist, weil es als ein bestimmungsloses Etwas keinem Anschauen einen Inhalt darzubieten vermag.

Es war hiernach ein Irrthum, wenn uns im Anfange dieser Betrachtung diejenigen Ansichten, welchen, wie dem Hylozoismus,

dem Dualismus der Substanzen, dem Dualismus der Attribute, dem Materialismus, die Raumerfüllung für das Sein oder für eine Art des Seins gilt, den Vorzug vor den anderen zu verdienen schienen, welche entweder das Sein für schlechthin unerkennbar erklären oder nur einem anschauungslosen rein begrifflichen Denken oder einem Denken, das zwar Anschauen heißen aber etwas ganz Anderes als das Bewußtsein vom eigenen Ich und von einer räumlichen Außenwelt sein soll, oder einer weder Anschauen noch Denken seienden Thätigkeit die Fähigkeit, das Sein zu erfassen, zugestehen. Die Liebhaber der Materie täuschen sich, wenn sie meinen, die dem Begriffe des Seins zu Grunde liegende Anschauung aufgezeigt zu haben. Der Begriff des Seienden oder einer Art des Seienden ist nach ihnen der Begriff eines schlechthin unperzeptibelen Etwas, eines Etwas, welches, indem es aller Bestimmtheiten entbehrt, die irgend einem Denken einen Inhalt darzubieten vermöchten, gar nichts ist. Nur das Sein, welches der Spiritualismus denkt, ist ein Inhalt des Anschauens. Haben wir eine Anschauung vom Sein — und wir haben eine solche so gewiß, als uns das Wort Sein etwas bedeutet —, so ist Sein dasselbe wie Denken, Bewußtsein.

So hat sich uns denn wiederum die Denknothwendigkeit des Spiritualismus herausgestellt. Die Erwägungen, aus welchen dieses Ergebniß hervorgegangen ist, entsprechen jedoch nicht völlig der Absicht, durch welche sie veranlaßt wurden. Denn nicht wollten wir, den Begriff des Seins, dem seit der Beendigung der Kritik des Wahrnehmens unsere Bemühungen gegolten hatten, verlassend, das demselben Entsprechende in dem Gesammtinhalte, den unser Anschauen thatsächlich besitze, aufsuchen, sondern wir gedachten die Untersuchung dieses Begriffes fortzusetzen, in der Erwartung, daß dieselbe uns zu der Erkenntniß seines anschaulichen Inhaltes verhelfen werde. Die Ausführung dieses Vorhabens ist aber dadurch, daß wir auf anderem Wege zu der von ihr erwarteten Erkenntniß gelangt sind, nicht überflüssig geworden. Denn so lange die Gleichsetzung des Seins mit einem anschaulich Bekannten neben der ersten

Begriffsbestimmung einhergeht, behält es den Anschein, daß das Sein vielleicht nur zufällig gerade diese Gestalt für die Anschauung angenommen habe. Daß das Sein überhaupt gar nicht erst diese Gestalt für die Anschauung angenommen hat, sondern daß ihm dieselbe rein deshalb, weil es das Sein ist, eignet, daß m. a. W. das Sein und das ihm gleichzusetzende anschaulich Bekannte schlechthin, ihren Begriffen nach, identisch sind, diese Einsicht kann nur durch eine Entwickelung des Begriffes des Seins gewonnen werden, welche nachweist, daß schon in der ersten Bestimmung desselben die Angabe seines anschaulichen Inhaltes verborgen lag. Wir werden übrigens, wenn wir jetzt zu diesem Behufe den Begriff des Seins wieder vornehmen, nicht erwarten, neue Beweisgründe für den Spiritualismus zu entdecken; es ist vielmehr zu vermuthen, daß uns nur die bereits bekannten unter einem neuen Gesichtspunkte wieder entgegentreten werden.

Wie lautet nun die Begriffsbestimmung des Seins, von welcher wir auszugehen haben? Das Sein, fanden wir zuerst, welches einerlei ist mit Etwas-sein oder Dingheit oder Substantialität, bedeutet die allgemeinste Natur, die wir jedem Objekte, welches wir denken, dadurch zuschreiben, daß wir es überhaupt denken. Wir setzen aber, fuhren wir fort, Alles, was wir denken, dadurch, daß wir es überhaupt denken, als ein Denkbares, d. i. als ein solches, welches dem Denken die Möglichkeit gewähre, sich irgendwie mit ihm zu beschäftigen, ohne sich in Widersprüche zu verwickeln. Die Denkbarkeit überhaupt führten wir sodann zurück auf die Anschaubarkeit oder Perzeptibilität, denn was nicht möglicher Inhalt eines Perzipirens ist, indem das Perzipiren gar nichts an ihm haben würde, wäre ein völlig Bestimmungsloses, wäre gar nichts, und vermöchte auch das Bedürfniß eines nicht perzipirenden Denkens nach einem Inhalte nicht zu befriedigen. Daß jedes Seiende, indem es ist, ein Perzeptibeles, ein Objekt möglicher Anschauung ist, während es noch dahinsteht, ob umgekehrt auch jedes Perzeptibele ist, ob also Sein und Perzeptibilität dasselbe sind, — dies ist das Ergebniß unserer früheren Erwägungen, an welches wir jetzt wieder anzuknüpfen haben.[3])

Das Nächste aber, was wir hinzufügen können, ist die Gleich-

setzung von Anschaubarkeit und Angeschaut-sein, Perzeptibilität und Perzipirt-sein. Wir können in der That einen bloß möglichen Inhalt des Perzipirens, ein des Perzipirt-werdens Fähiges, welches weder von uns selbst, noch von irgend einem anderen Subjekte, auch nicht von sich selbst, wirklich perzipirt würde, nicht denken. Es bleibt uns, wenn wir irgend ein Perzipirtes, sei es eine Farbe oder sonst eine sinnliche Qualität, sei es eine räumliche Gestalt, sei es ein Lust- oder Schmerzgefühl, sei es eine Denkthätigkeit, aus seiner Beziehung zu dem perzipirenden Bewußtsein, dessen Inhalt es ist, herauszulösen versuchen, um es für sich zu denken, nichts übrig; mit dem Perzipirt-sein verschwindet uns auch das Perzipirte. Die Inhalte des anschauenden Bewußtseins sind von dem anschauenden Bewußtsein schlechterdings unabtrennbar. Ein unperzipirtes Perzeptibeles ist, um einen Vergleich, durch welchen wir früher schon diesen Satz verdeutlichten, wieder aufzunehmen, nicht minder eine contradictio in adjecto wie eine unräumliche Farbe oder eine Bewegung ohne Geschwindigkeit.

Wenn demnach jedes Seiende Objekt einer Perzeption ist, so dürfen wir doch das Perzipirt-werden nicht für einerlei mit dem Sein erklären. Zwar der Hinweis darauf, daß nicht Alles, was wir wahrnehmen, wirklich existirt, z. B. der Gegenstand nicht, den wir im Spiegel sehen, brauchte uns nicht daran zu hindern, da wir unter Perzipiren oder Anschauen nicht dasselbe wie Wahrnehmen verstanden haben. Wir haben so das Bewußtsein genannt, dessen Gegenstand selbst, im Originale, in ihm gegenwärtig ist, das Wahrnehmen aber verhält sich, wenn es äußeres ist, auf diese Weise nur zu den Bestimmtheiten, welche es seinen Gegenständen beimißt, nicht auch zu den raumerfüllenden Substanzen, auf welche es jene Bestimmtheiten bezieht, es ist als Setzen raumerfüllender Substanzen ein vom Anschauen verschiedenes Denken. Aber auch unser Perzipiren hat ohne Zweifel mancherlei Inhalte, denen wir kein Sein zugestehen können. Allen Inhalten des im äußeren Wahrnehmen enthaltenen Perzipirens, den sekundären und den primären Qualitäten der Körper, haben wir uns ja früher das Sein abzusprechen genöthigt gesehen, und von manchen, z. B. den im Spiegel gesehenen Gestalten und Farben, wußten wir vor aller Beschäftigung

mit der Metaphysik, daß sie uns von den Sinnen nur vorgespiegelt werden.

Die Bestimmung, daß das Sein ein Perzipirt-werden sei, genügt also nicht. Es könnte scheinen, als ob die Ergänzung, deren sie bedarf, sich sofort aus dem eben Bemerkten ergebe. Nach demselben nämlich dürfen wir zwar nicht von jedem Perzipiren, wohl aber von demjenigen, welches nicht bloß, wie das auf die körperlichen Bestimmtheiten gerichtete, zu einem Denken oder Wahrnehmen gehört, sondern selbst ein Denken oder Wahrnehmen ist, behaupten, daß sein Perzipirtes sei. Denn Denken heißt uns dasjenige Bewußtsein, welches seinen Inhalt oder Gegenstand als ein Seiendes setzt und deshalb unter den Gegensatz von Wahrheit und Unwahrheit fällt, mithin verhält sich ein Denken, welches nicht bloß, wie das äußere Wahrnehmen, ein Perzipiren einschließt, sondern wie das innere Wahrnehmen ganz und gar Perzipiren ist, so zu seinem Gegenstande, daß derselbe als ein seiender in ihm gegenwärtig ist, und ein solches Denken kann nicht irren, das Sein seines Gedachten ist ihm eine Thatsache. Allein die Erklärung, daß das Sein einerlei sei mit demjenigen Perzipirt-werden, welches nicht bloß eine Seite eines Gedacht-werdens sondern ein vollständiges Gedacht-werden sei, oder mit demjenigen Gedacht-werden, welches ganz und gar Perzipirt-werden sei, würde das zu Erklärende voraussetzen. Denn auf die Frage, welche Weise des Bewußtseins hier mit dem Worte Denken bezeichnet werde, müßte geantwortet werden: Das Bewußtsein sei Denken, inwiefern es seinen Inhalt als ein Seiendes auffasse. Dann ist aber der Begriff des Perzipirens, welches Denken ist, einerlei mit demjenigen des Perzipirens, dessen Inhalt wirklich ist, oder der Begriff des Denkens, welches ganz und gar Perzipiren ist, einerlei mit demjenigen des Denkens, welches die Erfahrung vom Sein seines Gegenstandes ist, und die Erklärung, welche das Sein dem Inhalte eines solchen Perzipirens oder Denkens gleichsetzt, bewegt sich mithin im Kreise.

Wenn wir, um die Ergänzung zu finden, deren unsere Begriffsbestimmung des Seins, daß dasselbe ein Angeschaut-werden sei, bedarf, uns darauf besinnen, was wir damit meinen, wenn wir von einem Vorgestellten, z. B. einem Gegenstande, den wir im

Spiegel sehen, oder einem geflügelten Löwen, dessen Bild unsere Phantasie entwirft, sagen, es sei nicht, so ist es ohne Zweifel dieses, daß das Vorgestellte weiter nichts als unser Vorgestelltes sei, daß es ganz und gar an unser vorstellendes Bewußtsein gebunden sei, erst damit auftrete, daß wir es vorstellen, und sofort in Nichts verschwinde, wenn wir aufhören, es vorzustellen, kurz daß es nur für unser Vorstellen und nicht auch an sich bestehe. Das Sein, welches wir einem solchen Vorgestellten absprechen, ist also seine Selbständigkeit unserem vorstellenden Bewußtsein gegenüber, ist die Bedeutung eines in der Beziehung, welche zwischen ihm und unserm Vorstellen besteht, der Beziehung von Objekt und Subjekt, unserem Vorstellen gleichwerthigen Gliedes. Ueberzeugen wir uns von einem Vorgestellten, daß es unserem vorstellenden Bewußtsein ebenso selbständig gegenübersteht wie dieses ihm, so überzeugen wir uns von seinem Sein.

Der Bestimmung, daß das Sein ein Perzipirt = werden sei, müssen wir mithin die andere hinzufügen, daß es so zu sagen in der Ebenbürtigkeit dessen, wovon wir es aussagen, mit jedem vorstellenden Bewußtsein, also insbesondere auch mit demjenigen, von welchem es perzipirt wird, bestehe. Das Sein eines Dinges ist zugleich seine Abhängigkeit von einem Bewußtsein, von welchem es perzipirt wird, und seine Selbständigkeit diesem Bewußtsein gegenüber. Das seiende Ding hat zur Voraussetzung ein es perzipirendes Bewußtsein und ist selbst die Voraussetzung dieses Bewußtseins, und in dieser doppelten Beziehung zu einem Bewußtsein besteht sein Sein.

So wäre denn, wie es scheint, ein Widerspruch das Ergebniß unserer Bemühungen. Denn hebt nicht von den beiden Bestimmungen, die wir über den Begriff des Seins aufgestellt haben, die zweite die erste auf, statt sie, wie sie sollte, zu ergänzen? Ein Inhalt eines perzipirenden Bewußtseins kann doch diesem nicht selbständig gegenüberstehen, und was einem Bewußtsein selbständig gegenübersteht, kann nicht ein von demselben ganz und gar abhängiger Inhalt sein. Es mag denkbar sein, daß zwischen zwei selbständig einander Gegenüberstehenden allerlei Beziehungen ausgespannt sind, sowie auch, daß diese Beziehungen beiden Gliedern unentbehrlich

sind, aber das Perzipiren ist keine Beziehung zwischen zwei realen Elementen, einem Bewußtsein und einem Dinge, wie oft es auch seit Protagoras so dargestellt worden ist, sondern ein innerer Vorgang in einem Bewußtsein. Man kann dem perzipirenden Bewußtsein eine Beziehung auf ein Selbständiges außer ihm durch die Annahme zu retten versuchen, daß es ein solches mehr oder weniger getreu abbilde (wir haben freilich in der Kritik der Wahrnehmung gesehen, daß auch dieser Versuch mißlingt), von vornherein aber muß der Gedanke abgewiesen werden, daß es jemals ein Selbständiges außer ihm im Originale erfasse. Wir müssen also zugestehen, daß es entweder unrichtig war, das Sein jener zwiefachen Beziehung zu einem es perzipirenden Bewußtsein gleichzusetzen, oder daß der Begriff des Seins einen Widerspruch einschließt und mithin ungültig ist. Das Letztere ist wiederum unmöglich. Denn daß der Begriff des Seins ein ungültiger sei, würde heißen, es existire gar nichts wirklich. Wenn aber auch Alles, was wir perzipiren, nicht ist, weil ihm die Selbständigkeit unserem Bewußtsein gegenüber fehlt, so ist doch mindestens unser perzipirendes Bewußtsein selbst. Alles, was wir perzipiren, mag nicht sein, sondern nur zu sein scheinen, so ist doch dieses, daß wir perzipiren und daß uns etwas zu sein scheint, nicht selbst wieder ein bloßer Schein, das Scheinen oder Perzipiren wenigstens ist. Wir müssen also irgendwo einen Fehler gemacht haben.

Indem wir dies erkennen, sehen wir aber zugleich einen Weg, den Fehler ausfindig zu machen. Da nämlich das Sein des Perzipirens selbst keinen Zweifel zuläßt, so muß durch die Vergleichung der Bestimmungen, die wir über den Begriff des Seins überhaupt gefunden zu haben meinten, mit diesem besonderen Sein der Mangel der ersteren zum Vorschein kommen. Wenn wir nun so verfahren, so bemerken wir alsbald, daß wir an der Gleichsetzung des Seins mit einem Perzipirt-werden festhalten müssen. Wir wissen von unserem Perzipiren dadurch, daß wir es perzipiren, und wie jedes andere Perzipirte so ist auch dieses von seinem Perzipirt-werden unabtrennbar. Ein Perzipiren, welches nicht perzipirt würde, ist ebenso undenkbar wie eine Farbe, die nicht gesehen, ein Ton, der nicht gehört würde. Dagegen wäre es offenbar unrichtig, zu sagen,

daß das perzipirte Perzipiren dem perzipirenden als ein Selbständiges gegenüberstehe. Sie sind ja ein und dasselbe. Nicht darin, daß es dem Perzipiren, dessen Inhalt es bildet, als ein Selbständiges gegenüberstände, sondern darin, daß es mit demselben identisch ist, besteht das Sein des Perzipirens. Das perzipirte Perzipiren besitzt die gleiche Selbständigkeit wie das Perzipirende, ist demselben, wie wir es vorhin ausdrückten, ebenbürtig, aber es steht ihm nicht gegenüber. Der Fehler, den wir vorhin gemacht haben, liegt demnach darin, daß wir nur an solche Inhalte des Perzipirens dachten, welche, wie die Qualitäten der Dinge außer uns, sowie diejenigen Bestimmtheiten unseres Ich, die uns zugleich unserem Leibe anzuhaften scheinen, etwas von unserem Perzipiren selbst Verschiedenes sind. Indem wir solche Inhalte als ein Seiendes setzen, setzen wir sie in der That als ein unserem Perzipiren selbständig gegenüber Stehendes. Da sie von uns verschieden sind, können wir ihnen nur durch Gegenüberstellen die gleiche Selbständigkeit wie unserem auf sie gerichteten Perzipiren, welche wir mit Recht als zum Sein erforderlich betrachteten, beimessen. Und allen diesen Inhalten muß daher das Sein abgesprochen werden, da es unmöglich ist, daß ein perzipirendes Bewußtsein aus sich herausgehe, um sich eines außer ihm Seienden zu bemächtigen. Das Perzipiren selbst dagegen, dessen wir uns bewußt sind, besitzt die gleiche Selbständigkeit, wie unser Bewußtsein von ihm, dadurch, daß es selbst dieses Bewußtsein ist. Die Selbständigkeit eines Dinges, von der wir nach wie vor behaupten müssen, daß sie nicht minder als das Perzipirt-sein im Begriffe des Seins gedacht werde, ist unvereinbar mit dem Perzipirt-sein des Dinges seitens eines anderen Dinges. Und auch, wenn ein Ding zwar von sich selbst perzipirt wird, aber als ein solches, welches eine vom Perzipiren verschiedene Bestimmtheit besitze (sowie wir uns in der inneren Wahrnehmung Bestimmtheiten zuschreiben, die unserem Leibe anhaften), ist die Selbständigkeit des so bestimmten Dinges mit seinem Perzipirt-sein unvereinbar. Mit dem Perzipirt-sein seitens seiner selbst ist dagegen die Selbständigkeit eines Dinges nicht bloß vereinbar, sondern sie gehört nothwendig dazu, denn ein Ding, welchem sie fehlt, welches also gar nicht ist, kann auch nicht von sich selbst (obwohl von einem Anderen)

perzipirt werden; und zwar muß ein solches Ding als ein so beschaffenes, als welches es von sich dadurch perzipirt wird, daß es von sich perzipirt wird, nämlich als ein sich selbst perzipirendes, die zum Sein erforderliche Selbständigkeit besitzen, damit es als ein solches von sich perzipirt werden könne.

Setzen wir nunmehr das Sein demjenigen Perzipirt-werden gleich, welches mit dem Perzipiren, dessen Inhalt es bildet, identisch ist, also dem sich selbst perzipirenden Bewußtsein oder dem Ich-sein, so stehen wir an dem Ziele, welches wir ins Auge gefaßt hatten: durch seine Verdeutlichung und Entwickelung haben wir dem Begriffe des Seins einen uns aus der Anschauung bekannten Inhalt gegeben. Die Arbeit an dem Begriffe des Seins ist hiermit indessen noch lange nicht beendigt. Denn aus der Erledigung der ersten Aufgabe entspringt sofort ein neues Problem, da der Gedanke des sich selbst zum Inhalte habenden Perzipirens, des Ich, sich zu widersprechen scheint. Wir haben dasselbe in dem ersten Theile unserer Untersuchungen ausführlich dargelegt und zu lösen versucht. Aber es blieb uns nicht unbemerkt, daß uns das Ergebniß dieser Bemühungen vor eine neue Schwierigkeit stellte. Die Dauer nämlich, welche demselben zufolge jedem Ich und also jedem Seienden zugeschrieben werden muß, kann nur als ununterbrochene Veränderung gedacht werden, und die bloße Ichheit scheint doch keiner Veränderung fähig zu sein. Nehmen wir an, was übrigens wohl für unmittelbar einleuchtend gelten kann, daß nur ein solches Ich sich verändern, also dauern und sein kann, welches nicht bloß sein Perzipiren sondern auch von seinem Perzipiren verschiedene Inhalte perzipirt, sei es, daß es dieselben lediglich als seine eigenen Zustände auffaßt, sei es, daß sie ihm zugleich einem ausgedehnten Dinge, seinem Leibe, anzuhaften scheinen, sei es, daß es ihnen die Bedeutung von Qualitäten außerhalb seines Leibes seiender Dinge beimißt, so ist weiter zu vermuthen, daß diese Bereicherung des Begriffes des Ich es nöthig machen werde, zu dem Gedanken einer Vielheit von Ichs fortzugehen, die mit einander in einem höheren Wesen, der Welt, in einer veränderlichen Weise verknüpft sind, und deren mannigfache wechselnde Perzeptionen aus diesem Zusammensein entspringen. Dann erhebt sich aber, wie wir schon einmal erwogen

haben[4]), eine ganze Reihe neuer Fragen. Wie ist es denkbar, daß das Eine Wesen, welches wir die Welt nennen, eine Vielheit von Ichs in sich schließe? Wodurch unterscheiden sich die vielen Ichs von einander? Beruht die Eigenthümlichkeit eines jeden in der Stelle, die es im Weltganzen einnimmt, oder weist ihm umgekehrt seine Eigenthümlichkeit diese Stelle an? Wie können sie, deren jedes für sich ist, in Zusammenhang stehen? Wie kann die Art ihres Zusammenhangs sich ändern? Wie können sie auf einander wirken und wie können die Erzeugnisse ihres Wirkens Perzeptionen sein? Noch nach einer anderen Seite hin wird der Begriff des Seins oder der Ichheit entwickelt werden müssen. Was wir als Bewußtsein, Perzipiren, Ich-sein in uns antreffen, ist kein gleichgültiges sich selbst Abspiegeln. Wir sind begehrende und fühlende Wesen, und unser Begehren und Fühlen geht nicht neben unserem perzipirenden Bewußtsein her, indem es sich nur auf mannigfache Weise mit demselben verschlingt, sondern es ist mit ihm Eins, unser perzipirendes Bewußtsein ist selbst Begehren und Fühlen, Begehren seiner selbst und Lust haben an seinem Dasein, auch Begehren und Verabscheuen, Lust und Unlust haben in Beziehung auf seine von ihm selbst verschiedenen Inhalte. Und diese praktische Natur der Dinge bildet ein Gewebe von Räthseln, an denen sich zu versuchen die Metaphysik schon deshalb nicht ablehnen kann, weil sich die anderen sicherlich nicht vollständig von ihnen abtrennen lassen.

So sehen wir uns denn am Ende unserer zweiten Untersuchung wieder zu dem Bekenntnisse genöthigt, mit welchem wir die erste beschlossen. Wir haben eine feste Grundlage metaphysischer Ueberzeugungen gewonnen, aber auch nur eine Grundlage. Der größte und schwierigste Theil dessen, was wir vom Sein der Dinge und der Welt zu wissen begehrten, und was zu wissen wir auch der menschlichen Vernunft die Fähigkeit abzusprechen keinen Grund gefunden haben, ist uns für diesmal verschlossen geblieben.

Das Ganze unserer Untersuchungen fordert indessen noch zu einer Ergänzung auf, die ihm hinzuzufügen in unserer Macht steht. Nach der angestrengten Arbeit, die wir der Ausführung der Idee einer Wissenschaft vom Sein gewidmet haben, werden wir, meine

ich, gern noch einmal zu der Betrachtung dieser Idee selbst, mit der wir begannen, zurückkehren. Und so darf ich Sie denn wohl auffordern, sich hier noch einmal zur gewohnten Stunde zusammenzufinden.

Anmerkungen.

1) Vergl. oben S. 357.

2) Daß Spinoza den Begriff des Attributes mittelst desjenigen des intellectus definirt (Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tanquam ejus essentiam constituens), scheint mir nicht (wie Erdmann will) daraus erklärt werden zu müssen, daß er die Vielheit der Attribute für einen Schein, der dem intellectus in der Auffassung der Substanz entstehe, sondern daraus, daß er das Verhältniß des Subjektes zu seinen Prädikaten, dessen wir uns bedienen müssen, um die essentia der Substanz zu denken, für eine bloße Denkform gehalten habe. Spinozas Auffassung von dem Verhältnisse der Substanz zu ihren Accidentien scheint mir diese gewesen zu sein, daß die essentia der Substanz sämmtliche Attribute und weiter nichts in sich schließe („substantia sive attributa“, „substantia attributis constans“), daß sie also vollständig und ohne jeden Rest gedacht werden würde, wenn sie zugleich unter die unendlich vielen Begriffe, deren jeder ein Attribut zum Inhalte haben würde, subsumirt würde, sowie ein Besonderes durch die Verbindung mehrerer allgemeiner Begriffe, z. B. das Quadrat durch die Verbindung der Begriffe Viereck, Gleichseitige Figur, Gleichwinkelige Figur, vollständig und ohne Rest gedacht werden kann. Daß in Wahrheit durch die Verbindung mehrerer Begriffe ganz heterogenen Inhalts nicht eine einheitliche essentia gedacht werden kann, und daß vollends nicht jeder einzelne dieser Begriffe die ganze essentia erfassen kann, wie Spinoza von dem Begriffe der Attribute verlangt, darf nicht gegen diese Interpretation eingewandt werden, denn sicherlich wird es nie gelingen, die Lehre Spinozas von der Substanz und ihren Attributen so zu deuten, daß sie keine unvereinbaren Bestimmungen enthält.

3) Vergl. oben S. 390.

4) Vergl. oben S. 341.

Zwanzigste Vorlesung.

Metaphysik und Philosophie.

Die Erklärung, welche von dem Begriffe einer Wissenschaft vor dem Eintritte in dieselbe aufgestellt wird, kann nur darauf ausgehen, die anzustellenden Untersuchungen auf einen bestimmten Zweck zu beziehen und dadurch einen Leitfaden für dieselben an die Hand zu geben. Einen tieferen und umfassenderen Einblick in die Einheit und Mannigfaltigkeit des gesuchten Wissens, die Bedeutung, die dasselbe als Theil eines Ganzen hat, die Art der Erkenntnißthätigkeit, durch welche es erworben wird, kann erst die Ausführung des Unternehmens gewähren. Ich habe Sie darum, nachdem wir im Gebiete der Metaphysik soweit vorgedrungen sind, als es unsere Kräfte gestatteten, noch zu einer gemeinsamen Betrachtung über diese Wissenschaft selbst eingeladen.

Als den Gegenstand der Metaphysik haben wir im Anfange unserer Untersuchungen den Begriff des Seins angegeben. Ihr ganzes Geschäft, bestimmten wir, bestehe darin, diesen Begriff klar und deutlich zu machen und vollständig zu entwickeln. Indem wir erkannten (was uns später eine ausführlichere Untersuchung bestätigte), daß das Sein nicht, wie Kant meinte, die Gültigkeit der Vorstellungen, von deren Gegenständen es in inadäquater Redeweise ausgesagt werde, sondern die allgemeinste zum Inhalte aller Vorstellungen gehörige, mithin in den Gegenständen der gültigen Vorstellungen selbst liegende Bestimmtheit bedeute, erklärten wir dasselbe für einerlei mit der Dingheit und erhielten so den neuen Ausdruck für die Aufgabe der Metaphysik, daß sie die aus dem Begriffe der Dingheit entspringenden Probleme zu lösen oder daß

sie, von allen Unterschieden der Dinge abstrahirend, dieselben lediglich hinsichtlich ihrer Dingheit zu erforschen habe.

Zu einer bestimmteren Auffassung von dem Inhalte des metaphysischen Wissens führt die Betrachtung des Zusammenhanges des Begriffes des Seins mit demjenigen des Denkens oder Bewußtseins, auf welchen auch schon in unseren vorbereitenden Ueberlegungen unsere Aufmerksamkeit gelenkt wurde[1]), als wir den Rath Kants, vor aller Metaphysik die Vernunft hinsichtlich ihres Vermögens zu dieser Wissenschaft der Kritik zu unterziehen, prüften. Alles, was wir denken, denken wir als ein Seiendes, auch dann, wenn wir wissen, daß das Gedachte in Wirklichkeit nicht ist; und indem wir etwas als ein Seiendes denken, denken wir ein Denken, bestimmter ein Perzipiren mit, dessen Gegenstand es sei. So kann von den Begriffen des Denkens und des Seins keiner ohne den anderen gedacht werden. Blieben wir bei dieser allgemeinen Bestimmung ihres Verhältnisses stehen, so müßte es uns angemessen erscheinen, die Aufgabe der Metaphysik dahin zu erweitern, daß dieselbe die an die beiden Begriffe des Denkens und des Seins in ihrem Zusammenhange sich knüpfenden Fragen zu beantworten und uns so über die Grundlage aller unserer Begriffe aufzuklären habe. Wir haben aber weiter erkannt, daß Sein und Denken dasselbe sind. Das Sein ist ein Perzipirt-sein, aber nicht jedes Perzipirte ist, sondern nur dasjenige, welches nicht bloß Objekt der Perzeption, sondern wie das perzipirende Bewußtsein ein Faktor derselben ist, und diese Bedeutung kommt keinem Objekte zu, welches seitens eines von ihm verschiedenen Subjektes perzipirt wird, da kein Subjekt sich mit einem ihm selbständig gegenüberstehenden Objekte verbinden kann, um in Gemeinschaft mit ihm eine Perzeption hervorzubringen, diese Bedeutung kommt nur dem Objekte zu, welches das Subjekt selbst ist. Sein ist also sich selbst perzipirendes Bewußtsein. Sich selbst zu perzipiren ist aber die Natur jedes Bewußtseins, jedes Denkens, wie dasselbe sich auch sonst noch verhalten mag. Der allgemeine Begriff des Denkens oder Bewußtseins ist also identisch mit dem allgemeinen Begriffe des Seins. Nicht zu einer Erweiterung der zuerst der Metaphysik gestellten Aufgabe führt daher die Erwägung des Zusammenhanges des Begriffes des Seins

mit demjenigen des Denkens, sondern zu einer tieferen Einsicht in die Bedeutung dieser Aufgabe. Indem sie die Wissenschaft vom Sein ist, ist die Metaphysik die Wissenschaft vom Denken oder Bewußtsein; indem sie die Wissenschaft von der Dingheit ist, ist sie die Wissenschaft von der Ichheit.

Ebenso wenig, wie wir der Aufgabe, welche wir zuerst als diejenige der Metaphysik bezeichneten, eine neue hinzufügen, wenn wir von dieser Wissenschaft fordern, daß sie den allgemeinen Begriff des Denkens entwickele, ist dies der Fall, wenn wir derselben die Beantwortung der Frage zumuthen, ob unter den Gegenständen unseres Wahrnehmens sich solche befinden, auf die der Begriff des Seins angewandt werden dürfe, und ob es ein unserem Wahrnehmen völlig unzugängliches Gebiet des Seins gebe. Denn wenn man auch sonst durch die bloße Zergliederung und Entwickelung eines Begriffes nichts über seine Anwendbarkeit und Geltung ausmachen kann, mit dem Begriffe des Seins verhält es sich anders. Wir haben gefunden, daß das Sein für Jeden, der es denkt, Zusammen-sein mit dem seienden eigenen Ich bedeute, und daß das Sein des eigenen Ich durch dessen Begriff verbürgt werde, weil dieser Begriff die Anschauung seines Gegenstandes, die Erfahrung des Seins desselben, die Erfassung dieses Seins als einer Thatsache, einschließe, und zwar nicht zufällig sondern zufolge seines Inhaltes.[2]) Die bloße Reflexion auf den Begriff des Seins hinsichtlich seines Inhaltes führt uns also auf die Gewißheit, daß mindestens das eigene Ich sei. Wenn sich ferner die Vermuthung, die sich uns aufdrängte, bestätigen sollte, daß ein Ich, um Ich zu sein, mit anderen Ichs verknüpft sein müsse, so muß die bloße Entwickelung des Begriffes des Seins auch den Beweis für das wirkliche Sein einer Mehrheit von Ichs liefern.

Indem wir uns jener Vermuthung erinnern, daß der Begriff des Seins eine Vielheit des Seienden fordere, stellt sich uns die Metaphysik nochmals unter einem neuen Gesichtspunkte dar. Sind viele Dinge, deren jedes der übrigen zu seinem Sein bedarf, so müssen dieselben als zusammengefaßt in der Einheit eines Ganzen, der Welt, gedacht werden. Das Sein, dessen Begriff wir als den Gegenstand der Metaphysik bezeichneten, ist dann ein unvollständiges,

bruchstückartiges und weist hin auf ein vollständiges, vollendetes, sich selbst genügendes. Die Metaphysik aber verheißt uns, indem sie jenes bruchstückartige Sein der Dinge allseitig und widerspruchslos denken zu lehren unternimmt, auch eine gewisse Erkenntniß des absoluten Seins der Welt, eine freilich nicht über diejenige von den Dingen hinausgehende, sondern nur eine in dieser enthaltene Erkenntniß. Indem sie als die Wissenschaft von dem allen bewußten Wesen Gemeinsamen die Grundlage der Psychologie bildet, bildet sie auch die der Kosmologie, wenn wir so die Wissenschaft von der Welt, nicht der sinnlichen phänomenalen sondern der intelligiblen an sich seienden, nennen, oder auch der Theologie, denn was auch und wie viel auch die Idee Gottes mehr als die des absoluten alle an sich seienden Dinge in sich fassenden Wesens enthalten mag, so können wir doch nur dieses Wesen als Gott denken.

Die bewußten Wesen — von denjenigen, die in uns Empfindungen und mittelst derselben Vorstellungen materieller Dinge hervorrufen, die also an die Stelle der Atome der empirischen Naturforschung zu setzen sind, an bis zu denen, die sich als Seele eines Leibes erscheinen, und unter diesen bis zu denen, die der abgezogenen Vorstellung des Ich fähig sind — werden nur hinsichtlich des ihnen Gemeinsamen von der Metaphysik (nach unserer Begriffsbestimmung dieser Wissenschaft) betrachtet. Aber auch hinsichtlich ihrer besonderen Natur, durch welche sie eine Stufenreihe von der niedrigsten zur höchsten Weise des endlichen Seins bilden, begehren wir die bewußten Wesen oder, was dasselbe ist, die Dinge zu erkennen. Und so stellt sich uns die Metaphysik als ein Theil einer umfassenderen Wissenschaft dar, der Wissenschaft von den bewußten Wesen nicht bloß hinsichtlich dessen, was zum Bewußtsein überhaupt gehört, sondern auch der besonderen Gestaltungen des Bewußtseins, sofern sich dieselben zu einem vollendeten Reiche bewußter Wesen verbinden, in welchem sich das Höchste, was das Bewußtsein sein kann, verwirklicht. Oder auch die Dinge sowohl hinsichtlich des ihnen allen Gemeinsamen, der Dingheit überhaupt, als auch hinsichtlich ihrer

die Dingheit zur Vollendung bringenden Mannigfaltigkeit können wir als den Gegenstand dieser umfassenderen Wissenschaft bezeichnen. Diese umfassendere Wissenschaft ist die Philosophie.

Haben wir hiermit den Begriff der Philosophie richtig bestimmt, so schreitet dieselbe vom Allgemeinen zum Besonderen fort. Sie entwickelt zuerst, als Metaphysik, den allgemeinen Begriff der Monade (wenn wir unter diesem Namen mit Leibniz alle an sich seienden einfachen Dinge oder, was auch nach Leibniz dasselbe ist, alle vorstellenden Wesen zusammenfassen). Hierauf wendet sie sich zum Begriffe der Seele im engeren Sinne des Wortes d. i. derjenigen Monade, welche Bestimmtheiten in der Weise in sich wahrnimmt, daß sie dieselben zugleich als einem materiellen Dinge anhaftende auffaßt und so sich selbst mit einem Leibe zu Einem Wesen verknüpft zu sein scheint, und welche durch diese innere Wahrnehmung eines Leibes auch die Fähigkeit zu äußeren Wahrnehmungen besitzt.[3]) Von dem Begriffe der Seele überhaupt geht sie zu demjenigen der vernunftbegabten Seele oder des Geistes fort, d. i. der Seele, welche sich der Einheit und der Identität ihres Ich in der Mannigfaltigkeit und dem Wechsel ihrer Bestimmtheiten bewußt zu werden vermag. Als der Gegenstand der gesammten Philosophie kann hiernach der Begriff des Geistes bezeichnet werden, denn im Begriffe des Geistes ist derjenige der Seele und in diesem derjenige der Monade wie der allgemeine im besonderen enthalten. Ihre einzige Erkenntnißquelle ist die dem Begriffe des Geistes zu Grunde liegende Anschauung, also das unmittelbare Bewußtsein, welches der vernünftige Geist von sich als einem um die Identität und Einheit seines Ich wissenden Wesen besitzt, das reine Selbstbewußtsein des vernünftigen Geistes. Als Metaphysik verwerthet sie diese Anschauung insoweit, als dieselbe das zur Ichheit oder Dingheit oder zum Sein überhaupt Gehörige zum Inhalte hat; als Wissenschaft von der Seele nimmt sie hinzu, was das reine Selbstbewußtsein insofern, als es das Ich zu einem Leibe in Beziehung setzt und mittelst dieser Beziehung ihm eine Außenwelt, ein Nicht-ich, gegenüberstellt, Besonderes enthält; auf dasjenige endlich, was wir noch mehr im reinen Selbstbewußtsein erfassen, das Bewußtsein des Ich um seine Ichheit, blickt die

Wissenschaft von dem Eigenthümlichen des Geistes. Von der Erkenntnißart der Philosophie werde ich indessen demnächst noch zu reden haben.

Dieser Fortgang vom Allgemeinen zum Besonderen ist zugleich ein solcher vom Niedrigeren zum Höheren. Allerdings verhält sich nicht das Besondere zum Allgemeinen, der Geist zur Seele, die Seele zur Monade, wie das Höhere zum Niedrigeren, wohl aber die besondere Natur, die wir auf Grund unseres Selbstbewußtseins erforschen können, zu der ihr entgegengesetzten besonderen Natur, der Geist zu der nicht Geist seienden Seele, die Seele zu der nicht Seele seienden Monade, und zugleich mit der höheren Natur der Seele bestimmt die Philosophie auch auf negative Weise die niedrigere der nicht Seele seienden Monade, und ebenso mit der höheren Natur des Geistes die niedrigere der nicht Geist seienden Seele.

Wie zur allgemeinen Natur der Monaden, dem Sein oder Bewußtsein überhaupt, ihr Zusammensein überhaupt in der Einheit des Weltganzen gehört, so wird auch die besondere Natur der Seelen durch eine besondere Weise ihres Verflochten-seins in die Gesammtheit der Dinge und ihres Enthalten-seins in dem absoluten Einen bedingt sein, und wiederum wird das, was den Geistern gegenüber den nicht Geister seienden Seelen eigenthümlich ist, nur durch eine besondere Beziehung zu dem absoluten Einen und in einer besonderen Ordnung der Dinge möglich sein. Indem daher die Philosophie in der Erkenntniß des bedingten Seins in der Richtung vom Allgemeinen zum Besonderen und vom Niedrigeren zum Höheren fortschreitet, wird sie auch fortschreiten in der Erkenntniß des absoluten Seins, und so wird nicht bloß die Metaphysik sondern die ganze Philosophie, indem sie Psychologie ist, auch Kosmologie und Theologie sein.

In demselben Sinne, in welchem man als den einzigen Gegenstand der ganzen Philosophie Gott oder das einheitliche konkrete Ganze, welches alle an sich seienden Dinge in sich faßt, angeben kann, darf man auch nicht bloß von der Metaphysik sondern von der ganzen Philosophie sagen, daß sie es mit keiner Besonderheit des Seins sondern lediglich mit dem Sein selbst zu thun habe,

indem man nämlich unter Sein dasjenige, nicht der Dinge, sondern Gottes versteht. Ungleich dem Sein der Dinge ist dieses Sein auch gar kein in einem Besonderen enthaltenes Allgemeines. Gottes ganze Natur und Wesenheit geht in seinem absoluten Sein auf. Er selbst, in dem nichts ist, was nicht Inhalt seines anschauenden Bewußtseins wäre, findet in sich keine besondere Natur, der er andere mögliche gegenüberstellen könnte, keine Bestimmtheit, die er nicht zu haben brauchte, um in absoluter Weise zu sein; Alles, was er ist, ist er dadurch, daß er überhaupt in absoluter Weise ist. Dei essentia ejusque existentia unum et idem sunt, wie Spinoza sagt.[4]) In diesem absoluten Sein ist das vielgestaltige und wechselreiche Sein der Dinge enthalten; es giebt, wie schon Parmenides lehrte, nichts neben ihm, und nichts tritt besondernd zu ihm hinzu. Es besteht kein Widerspruch zwischen der Ueberzeugung, daß nichts sei als das Eine absolute reine Sein, und der anderen, daß es unendlich viele Dinge gebe, denn eben darin, unendlich viele Dinge, deren Sein ein bedingtes ist, und gerade diejenigen unendlich vielen Dinge, welche wirklich existiren, in sich zusammenzufassen, besteht das absolute Sein. Auch die Veränderlichkeit der Dinge und ihrer Zusammenhänge braucht man nicht mit den Eleaten zu leugnen, um den Gedanken, daß das absolute Sein ein schlechthin bestimmtes und somit unveränderliches ist, festhalten zu können. Denn das absolute Sein ist, wie auch das bedingte Sein der Dinge, kein in einen Zeitpunkt zusammengedrängtes, zu welchem eine ununterbrochene und ewige gleichförmige Wiederholung als etwas ihm Zufälliges hinzukäme, sondern auch darin besteht es, daß es sich, ununterbrochene Veränderung in sich fassend, durch die anfangs- und endlose Zeit hindurch erstreckt. Es *erleidet* nicht Veränderungen, sondern es *ist* das Ganze der ewigen Veränderung, wie auch das besondere Sein eines endlichen Dinges, vollständig gedacht, gleich dem Sein einer Melodie, die Reihe seiner Erlebnisse in sich schließt. Die vollständige Erkenntniß dessen, worin das absolute Sein besteht, wäre die Erkenntniß auch aller Dinge in ihren individuellen Eigenthümlichkeiten und aller Ereignisse der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die Philosophie aber kann nicht durch Entwickelung des Begriffes des absoluten Seins zur Erkenntniß des bedingten

gelangen; sie findet vielmehr den Begriff des absoluten Seins nur in demjenigen des bedingten, und nur dadurch vermag sie denselben zu bereichern und zu vertiefen, daß sie den aus dem Selbstbewußtsein geschöpften Begriff des vernünftigen Geistes und die in diesem enthaltenen der Seele und des endlichen Dinges überhaupt zu Ende denkt.

Mit der Unterscheidung von ganz nackten Monaden (so nannte Leibniz diejenigen, denen die Vorstellung eines Leibes und also auch die einer Außenwelt fehlt), vernunftlosen Seelen und vernünftigen Geistern kreuzt sich eine andere das Gebiet der gesammten Philosophie betreffende, diejenige des Theoretischen und des Praktischen. Es ist, wie wir früher zu erkennen geglaubt haben, die Natur des Bewußtseins überhaupt, nicht ein bloßes theoretisches Vorstellen sondern auch Fühlen und Begehren zu sein. Und ohne Zweifel stehen die Begriffe der Monade überhaupt und der Seele, sowie diejenigen der Seele überhaupt und des Geistes auch insofern zu einander in dem Verhältnisse des Allgemeinen und des Besonderen, als sie Begriffe von fühlenden und begehrenden Wesen sind, oder, was dasselbe ist, auch hinsichtlich ihres Fühlens und Begehrens stehen die Geister über den vernunftlosen Seelen und diese über den nackten Monaden. In jedem der Haupttheile der Philosophie, die wir eben unterschieden haben, werden daher die Monaden (oder die Dinge) sowohl inwiefern sie erkennende als auch inwiefern sie interessirte Wesen sind, zu betrachten sein. Und nicht minder als durch seine auf das Erkennen gerichteten wird jeder dieser Theile durch seine dem Fühlen und Begehren zugewandten Betrachtungen auch die Welt- und Gottes-Erkenntniß fördern. Ich bezweifle indessen, daß sich jeder der drei Haupttheile der Philosophie aus einem theoretischen und einem praktischen, aus einem logischen und einem ethischen Theile zusammensetzen wird, und noch weniger glaube ich, daß die Philosophie zunächst in die theoretische und die praktische eingetheilt werden und daß dann die Unterscheidung der Begriffe der Monade, der Seele, des Geistes zur weiteren Eintheilung sowohl der theoretischen als auch der praktischen Philosophie benutzt werden kann. Vielmehr scheinen mir weder im Ganzen der Philosophie noch in einem Theile derselben die logisch-ontologische und die

ethisch-teleologische Betrachtung völlig von einander abgesondert werden zu können. Die Begründung dieser Auffassung würde hier jedoch zu weit führen.

Noch will ich darauf hinweisen, daß der Philosophie nach der Skizze, die ich hiermit von ihrem Gebiete entworfen habe, auch dasjenige Wissen angehören würde, welches Kant unter dem Titel einer Metaphysik der Natur zusammenfaßte, das Wissen um die denknothwendigen Gesetze der Erscheinungswelt, der materiellen Natur. Denn dieses Wissen bildet einen Theil desjenigen, welches die eine Außenwelt vorstellenden Seelen zum Gegenstand hat. Die denknothwendigen Gesetze der phänomenalen Natur erkennen, heißt etwas von demjenigen Ich erkennen, dessen Ichheit von der höheren Art ist, daß es sich, mit Fichte zu reden, ein Nicht-ich gegenüberstellt. Die Phänomene können nicht für sich Gegenstand des Erkennens sein, sondern nur inwiefern sie Phänomene für ein wahrnehmendes Subjekt, welches kein bloßes Phänomen ist, sind, denn alle Erkenntniß ist Erkenntniß von solchem, was ist und nicht bloß zu sein scheint. Sätze, welche von Phänomenen als von wirklichen Dingen reden, sind, wenn sie wörtlich verstanden werden, unwahr. Sind sie von der Art, daß der auf dem Standpunkte des natürlichen Realismus sich haltende Verstand sie für Wahrheiten nehmen muß, so müssen sie, um zu wirklich wahren Sätzen zu werden, als Aussagen nicht über die Phänomene selbst sondern über das Bewußtsein, für welches sie Phänomene sind, verstanden werden.[5])

Lassen Sie uns nun noch die Erkenntnißart der Metaphysik und der Philosophie überhaupt etwas näher ins Auge fassen.

Aus dem über ihr Erkenntnißziel Bestimmten ergiebt sich sofort, daß die Metaphysik Erkenntniß aus einem Begriffe, demjenigen des Seienden, ist. Denn sie will das Seiende als solches erkennen, das Seiende aber als solches, hinsichtlich dessen, was zum Sein überhaupt gehört, erkennen, heißt dasjenige erkennen, was von demselben seinem Begriffe nach gilt, und was von einem Gegenstande seinem Begriffe nach gilt, kann auf keine andere Weise ausgemacht werden, als durch bloße Betrachtung seines Begriffes. Dies ist auch

die Erkenntnißart der übrigen Theile der Philosophie oder, wenn man eine reine und eine angewandte, die Ergebnisse der ersteren mit denjenigen anderer Wissenschaften verknüpfende Philosophie unterscheiden will, die Erkenntnißart der gesammten reinen Philosophie. Die ganze reine Philosophie ist Erkenntniß aus dem Begriffe der vernunftbegabten Seele oder des Geistes, d. i. desjenigen Ich, welches die Fähigkeit besitzt, die abgezogene Vorstellung des Ich zu bilden, also sich seiner Ichheit als solcher bewußt zu werden. Die Metaphysik hebt aus diesem Begriffe den allgemeineren des Seienden oder des Ich überhaupt heraus.

Die Erkenntniß eines Gegenstandes aus der Betrachtung seines Begriffes ist keineswegs derjenigen aus der Betrachtung des Gegenstandes selbst entgegengesetzt. Wäre sie es, so müßte sie sofort für unmöglich gelten. Denn auf welche andere Weise sollte man wohl von einem Gegenstande etwas erkennen, d. h. Urtheile, die mit ihm übereinstimmen, und zwar nicht zufällig sondern weil sie sich nach ihm richten, gewinnen können, als durch seine Betrachtung? Nur zu tautologischen Urtheilen, die von einem Gegenstande A aussagen, daß er eben dieser Gegenstand sei, oder ihm ein Prädikat beilegen, welches zu denen gehört, wodurch der Gegenstand für den Urtheilenden eben dieser Gegenstand und kein anderer ist, welches also einen Bestandtheil des konstituirenden Inhaltes seines Begriffes bildet, und welches man mithin dadurch findet, daß man lediglich aus diesem Begriffe etwas wegläßt, — zu Urtheilen wie sie z. B. in den Sätzen „Eine rothe Blume ist eine rothe Blume" oder „Eine rothe Blume ist eine Blume" ihren Ausdruck finden würden, — nur zu solchen Urtheilen könnte man gelangen, ohne irgendwie auf den Gegenstand Rücksicht zu nehmen. Allein solche Urtheile giebt es nicht. Sätze, wie die eben angeführten, sind entweder sinnlos, oder was sie meinen ist nicht aus ihrem Wortlaute sondern nur aus dem Zusammenhange, in welchem sie auftreten, etwa in Verbindung mit der Betonung, verständlich. Und gäbe es tautologische Urtheile, so wären dieselben doch sicherlich keine Erkenntnisse. Nicht darin besteht das Eigenthümliche der Erkenntniß eines Gegenstandes aus seinem Begriffe, daß sie sich um den Gegenstand selbst nicht kümmerte, sondern darin, daß sie

sich in der Betrachtung des Gegenstandes auf dasjenige beschränkt, was seine Anschauung insofern enthält, als sie den konstituirenden Inhalt des Begriffes hergegeben hat. Angenommen z. B. man könnte über die Säugethiere etwas aus ihrem bloßen Begriffe erkennen, so würde man dabei doch keineswegs die Anschauung, auf welche sich dieser Begriff gründet, gänzlich zu ignoriren haben, man würde nur von allem demjenigen in ihr abzusehen haben, wovon in der Bildung des Begriffes des Säugethieres abgesehen wurde. Die Urtheile, daß $2 + 3 = 5$, und daß jede dreiseitige Figur eine dreiwinkelige sei, werden wirklich durch bloße Betrachtung der Begriffe ihrer Gegenstände, der Begriffe der Summe von 2 und 3 und der dreiseitigen Figur, gewonnen, denn die Zahl, welche durch Vereinigung von 2 und 3 entsteht, ist als solche, ihrem Begriffe nach, die Zahl 5, und ebenso ist ihrem Begriffe nach die dreiseitige Figur eine dreiwinkelige, aber man erhält diese Urtheile doch nur dadurch, daß man die Vereinigung von zwei Dingen mit drei Dingen und eine dreiseitige Figur sich vorschweben läßt und auf die Natur dieses Vorschwebenden seine Aufmerksamkeit richtet. Der Begriff eines Gegenstandes und die Anschauung desselben schließen einander so wenig aus, daß vielmehr der erste die letztere in sich faßt. Alle Elemente, aus denen der Inhalt eines Begriffes besteht, sind in der Anschauung vorhanden, wenn der Begriff klar und deutlich gedacht wird; und wenn der Begriff nicht bloß die Forderung einer Verknüpfung gewisser Inhaltsmomente in einem Gegenstande sondern diese Verknüpfung selbst zum Inhalte hat, wie dies z. B. von Jedermanns Begriff des Dreieckes gilt, so schließt der Begriff die Anschauung des Gegenstandes selbst ein, er ist dann diese Anschauung selbst nebst einem gewissen Verhalten des Bewußtseins zu ihr. Es ist daher nicht einzusehen, warum die Erkenntniß eines Gegenstandes, die dadurch zu Stande kommt, daß man sich auf die Anschauung desselben, soweit sie zum Begriffe gehört, besinnt, nicht Erkenntniß aus dem Begriffe des Gegenstandes heißen sollte. Eine Erkenntniß aus einem Begriffe, welche irgend etwas aus der Anschauung zu schöpfen verschmähte, verschmähte damit auch, den Inhalt des Begriffes irgendwie zu benutzen, da die Elemente des Inhaltes nur durch Anschauung im Bewußtsein

sein können, und was das noch für eine Erkenntniß aus einem Begriffe sein sollte, welche den Inhalt desselben ganz bei Seite ließe, vermag wohl Niemand zu sagen.

Die Ableitung eines Urtheils aus einem Begriffe ist lediglich eine Operation des Erkenntnißvermögens; das Erkenntnißvermögen verdankt den Fortgang von dem Begriffe zu dem Urtheile lediglich sich selbst, es empfängt in diesem Fortgange Belehrung nur von sich selbst. Nennen wir daher mit Kant solche von dem Erkenntnißvermögen ganz aus eigener Kraft hervorgebrachten Urtheile Urtheile a priori, so sind alle Urtheile aus Begriffen Urtheile a priori. Und umgekehrt sind alle Urtheile a priori solche aus Begriffen. Sobald wir außer dem Subjektsbegriffe noch eines Materials bedürfen, das Prädikat also anderswoher als aus derjenigen Anschauung des Gegenstandes, von welcher der Begriff nicht abgetrennt werden kann, nehmen müssen, ist das Urtheil kein Erzeugniß des bloßen Erkenntnißvermögens, also kein Urtheil a priori. Alle Urtheile, welche nicht durch bloße Betrachtung ihres Subjektsbegriffes zu Stande kommen, sind daher, nach Kants Terminologie, Urtheile a posteriori.

Man kann von allen unwahren Urtheilen sagen, daß sie einen Widerspruch enthalten, und mithin von allen wahren, daß sie einem sich widersprechenden kontradiktorisch entgegengesetzt seien. Denn jedes Urtheil setzt im Subjekte seinen Gegenstand mit allen ihm zukommenden Bestimmtheiten, wie wenige derselben auch dem Urtheilenden bekannt sein mögen, und wenn daher ein Urtheil seinem Subjekte ein Prädikat hinzufügt, welches demselben nicht zukommt, welches also, nach einem früher von uns bewiesenen Satze, mit einem demselben zukommenden unvereinbar ist, so bezieht es einander ausschließende Bestimmtheiten auf denselben Gegenstand, setzt seinen Gegenstand, der als dieser bestimmte Gegenstand eine gewisse Bestimmtheit nicht hat, als einen dieselbe habenden. Z. B. das Urtheil „der Brocken ist ein feuerspeiender Berg" versteht unter Brocken ein ganz bestimmtes Ding, welches von allen anderen durch gewisse, dem Urtheilenden bekannte Bestimmtheiten sich unterscheidet, meint aber doch den Brocken mit allen ihm zukommenden, nicht bloß jenen bekannten, sondern auch mit seinen unbekannten Bestimmtheiten. Zu diesen aber gehört

die, daß er ein nicht feuerspeiender Berg ist, oder genauer, gehört eine solche, welche das Feuerspeien ausschließt. Jenes Urtheil setzt also durch sein Subjekt einen nicht feuerspeienden Berg und fügt ihm dann das Prädikat des Feuerspeiens hinzu, es enthält mithin einen Widerspruch. Die aus Begriffen gezogenen, die Urtheile a priori, unterscheiden sich nun von den Urtheilen a posteriori dadurch, daß sie, wenn sie wahr sind, solchen kontradiktorisch entgegengesetzt sind, die als sich widersprechend aus sich selbst, durch bloße Betrachtung ihres Subjektsbegriffes und Vergleichung desselben mit dem Prädikate, erkannt werden können, daß es dagegen, um von den anderen dasselbe zu entdecken, einer Vergleichung derselben mit dem Gegenstande bedarf, welche über dasjenige hinausgeht, was von dem Gegenstande zum konstituirenden Inhalt des Subjektsbegriffes gehört und also in der diesem Begriffe zu Grunde liegenden Anschauung enthalten ist. Das kontradiktorische Gegentheil eines richtigen Urtheils a priori, so können wir diese Unterscheidung kurz ausdrücken, enthält einen inneren Widerspruch, dasjenige eines richtigen Urtheils a posteriori nicht. Und umgekehrt ist jedes Urtheil, welches einen inneren Widerspruch enthält, einem Urtheile a priori kontradiktorisch entgegengesetzt.

Indem wir die Urtheile aus Begriffen mit den Urtheilen a priori und mit denjenigen, deren Gegentheil einen inneren Widerspruch enthält, identifiziren, schließen wir uns an David Hume[6]) an. Derselbe theilte die Urtheile ein in solche, welche Beziehungen zwischen Ideen (Vorstellungen, Begriffen), und in solche, welche Thatsachen zum Inhalte haben. Die ersteren können durch bloße Denkthätigkeit gefunden werden, ihr Gegentheil enthalte einen Widerspruch und sei daher unmöglich, von den anderen gelte dies nicht. „Das Gegentheil von jeder Thatsache ist noch möglich, weil es niemals einen Widerspruch einschließen kann, und kann mit derselben Leichtigkeit und Deutlichkeit gedacht werden, als wenn es mit der Realität übereinstimmte. Daß die Sonne morgen nicht aufgehen werde, ist ein nicht minder verständlicher und widerspruchsloser Satz als die Behauptung, daß sie aufgehen werde."

Daß die Urtheile aus Begriffen mit denjenigen, deren Gegentheil einen inneren Widerspruch enthält, einerlei seien, lehrte auch

Kant. Freilich definirte derselbe die Philosophie als das System der reinen Vernunfterkenntnisse aus Begriffen, obwohl er ihre Sätze nicht zu denjenigen rechnete, welche sich widersprechenden entgegengesetzt seien, aber diese Definition widerspricht entweder seiner Erkenntnißlehre oder versteht unter Erkenntnissen aus Begriffen nicht solche, welche lediglich durch Betrachtung von Begriffen gewonnen werden. Auch darin stimmte Kant mit Hume überein, daß alle analytischen Urtheile — so nennt er diejenigen, welche sich nur auf Begriffe gründen und deren Gegentheil sich mithin widerspricht — durch das bloße Erkenntnißvermögen hervorgebracht werden, also a priori seien. Dagegen bestritt er die Umkehrung dieses Satzes. Es giebt nach ihm nicht-analytische, synthetische Urtheile a priori. Zu denselben gehören die Sätze der reinen Mathematik, wie daß die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste ist, oder daß $7 + 5 = 12$ ist, welche Hume für analytisch gehalten hatte.

Kant begründet seine Behauptung, daß die mathematischen Urtheile synthetisch seien, damit, daß man zu denselben nur mit Hülfe der Anschauung gelangen könne. Der Begriff der Summe von Sieben und Fünf enthalte nichts als die Vereinigung beider Zahlen in eine einzige; welches diese einzige Zahl sei, die beide zusammenfasse, werde dadurch ganz und gar nicht gedacht; man müsse, um diese Zahl zu finden, über die Begriffe von 7 und 5 hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hülfe nehme. Ebenso müsse man die Anschauung zu Hülfe nehmen, um die gerade Linie zwischen zwei Punkten als die kürzeste zu erkennen, denn der Begriff vom Geraden enthalte nichts von Größe, sondern nur eine Qualität. Es ist richtig, daß jene Urtheile sich auf Anschauung gründen, wir können aber nach dem vorhin hierüber Bemerkten nicht zugeben, daß sie deshalb nicht Urtheile aus Begriffen seien. Sie sind solche, weil die Anschauungen der Vereinigung von Sieben und Fünf und der geraden Linie, die sie voraussetzen, ganz und gar in den Begriffen dieser Denkobjekte enthalten sind, das zu Hülfe Nehmen derselben also kein Hinausgehen über die Begriffe ist. Es bedarf freilich noch der Erklärung, wie die Reflexion auf die einem Begriffe zu Grunde liegende Anschauung zu einem Urtheile verhelfen könne, welches, wie Kant von den mathematischen gezeigt hat, wirklich

etwas über seinen Gegenstand erkennt und nicht eine bloße Tautologie ist. Wir werden der Forderung einer solchen Erklärung nicht aus dem Wege gehen.

Ist es aber nicht etwa nur die Terminologie, in der wir hier mit Kant uneins sind? Nennt Kant nicht vielleicht nur diejenigen Urtheile, welche durch Zergliederung eines Begriffes ohne Zuhülfenahme der Anschauung zu Stande kommen, also diejenigen, welche wir als tautologische bezeichnet haben, analytisch, während er alle diejenigen, die sich irgendwie auf Anschauung stützen, zu den synthetischen rechnet? So könnte die Sache vielleicht angesehen werden, wenn Kant nicht, indem er die mathematischen Urtheile für synthetisch erklärt, bestritte, daß ihr Gegentheil einen Widerspruch einschließe. Indessen ließe sich auch diese Differenz als eine bloß terminologische darstellen. Denn wenn wir behauptet haben, daß das Gegentheil eines mathematischen Urtheiles einen Widerspruch enthalte, und zwar aus ihm selbst als sich widersprechend erkannt werden könne, so meinten wir doch, daß man, um diesen Widerspruch zu finden, der Anschauung des Gegenstandes, soweit sie im Subjektsbegriffe und mithin im Urtheile enthalten sei, bedürfe, während Kant unter einem sich widersprechenden Urtheile ein solches versteht, von welchem ohne jede Hülfe der Anschauung erkannt werden kann, daß es durch sein Prädikat sein Subjekt aufhebt, ein Urtheil also, dessen kontradiktorisches Gegentheil tautologisch ist, ein enantiologisches Urtheil. Wir können diese Frage auf sich beruhen lassen. Jedenfalls bedürfte Kants Theorie der synthetischen Urtheile a priori der Ergänzung, daß man, um ein solches Urtheil als wahr und sein Gegentheil als sich widersprechend zu erkennen, nicht über diejenige Anschauung hinauszugehen brauche, welche seinem Subjektsbegriffe seinen Inhalt giebt und welche also der Urtheilende dadurch besitzt, daß er diesen Subjektsbegriff besitzt.

Die mathematischen Urtheile sind nach Kant nicht die einzigen, welche synthetisch und a priori sind. Auch die Naturwissenschaft enthält deren, z. B. in den Sätzen, daß in allen Veränderungen der körperlichen Welt die Quantität der Materie unverändert bleibt, und daß Alles, was geschieht, seine Ursache hat. Mit diesen soll es eine wesentlich andere Bewandtniß haben als mit den mathematischen.

Sie beruhen nicht, wie diese, auf Anschauung. Sie kommen dadurch zu Stande, daß die Gegenstände der Anschauung im Allgemeinen unter Begriffe, welche aus dem reinen Verstande stammen und zunächst alles anschaulichen Inhaltes entbehren, jedoch hinterher mit einem Anschaulichen verschmolzen sind, subsumirt werden, und zwar ohne Hülfe der Anschauung subsumirt werden. Z. B. der Satz, daß Alles, was geschieht, seine Ursache hat, ist die durch den Verstand ohne Hülfe der Anschauung vollzogene Subsumtion der Gegenstände der Anschauung überhaupt unter den Begriff, welcher durch Verschmelzung des reinen Verstandesbegriffes der Kausalität mit der Anschauung der Zeitfolge entsteht, nämlich den Begriff dessen, was auf ein Vorhergehendes nach einer Regel folgt. Diese Urtheile sind hiernach gar nicht durch Betrachtung ihres Gegenstandes (nämlich der Objekte der Anschauung überhaupt) gewonnen, weder, wie die empirischen, durch eine Betrachtung, die über dasjenige hinausgeht, was von der Anschauung des Gegenstandes in den Subjektsbegriff aufgenommen ist, noch, wie die mathematischen, durch eine solche, die sich auf dasjenige Angeschaute beschränkt, welches die unentbehrliche Grundlage des Subjektsbegriffes bildet. Sie bedürfen mithin des Beweises. So lange sie nicht bewiesen sind, sind sie nicht Erkenntnisse, sondern bloße Glaubenssätze, haben sie, wie Kant sagt, den größten Verdacht einer bloß erschlichenen Behauptung auf sich. Sie können, sagt Kant, allerdings nicht objektiv bewiesen werden, denn sie sind Grundsätze und als solche nicht in höheren und allgemeineren Erkenntnissen gegründet. Aber ein subjektiver Beweis ist möglich, nämlich „aus den subjektiven Quellen der Möglichkeit der Erkenntniß eines Gegenstandes überhaupt".[7]) Es läßt sich, bestimmter, beweisen, daß, wenn die in Rede stehenden Sätze nicht gälten, die Gegenstände der Anschauung nicht Gegenstände der Erfahrung sein würden, d. h. daß das in der Anschauung gegebene Mannigfaltige nicht in der Einheit des Selbstbewußtseins zusammengefaßt sein würde, oder, was dasselbe ist, daß meine Anschauungen nicht von dem Bewußtsein „Ich denke" begleitet werden könnten.

Wäre diese Theorie richtig, so würde m. E. aus ihr folgen, daß dasjenige, was sie erklären soll, der apriorisch-synthetische Charakter gewisser Urtheile, gar nicht existirt. Jener Beweis für die

Wahrheit dieser Urtheile könnte nur darin bestehen, daß aus dem bloßen Begriffe des Erfahrung besitzenden oder, was dasselbe heißt, des seine Anschauungen in die Einheit des Selbstbewußtseins zusammenfassenden Wesens, des seine Vorstellungen mit dem „Ich denke" begleiten könnenden Subjektes, gezeigt würde, daß die Gegenstände, die ein solches Subjekt anschaue, sich so verhalten, wie die zu beweisenden Urtheile aussagen, z. B. nur solche neue Bestimmtheiten annehmen, welche auf vorhergehende nach einer Regel folgen. Denn wenn Erfahrung nur dadurch möglich ist, daß alle Objekte der Anschauung sich auf gewisse Weise verhalten, so muß das Urtheil, welches von der Erfahrung aussagt, daß ihre Objekte sich nicht ausnahmslos so verhalten, einen Widerspruch einschließen, und alle Sätze, welche jenes Verhalten den Objekten der Erfahrung vorschreiben, müssen mithin aus dem bloßen Begriffe der Erfahrung fließen. Jeder Beweis dafür, daß die Geltung eines gewissen Satzes, z. B. des Kausalitätsgesetzes, eine Bedingung für die Möglichkeit der Erfahrung sei, der mehr als den bloßen Begriff der Erfahrung zu Grunde legt, ist erschlichen. Unter Möglichkeit kann hier ja doch nichts Anderes verstanden werden als die Widerspruchslosigkeit des Begriffes. Jene andere Möglichkeit, deren Begriff erst durch einen der zu beweisenden Grundsätze des reinen Verstandes eingeführt wird, die in der Uebereinstimmung mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, d. i. mit den Wahrheiten der Mathematik und den Grundsätzen des reinen Verstandes, bestehende Möglichkeit kann Kant nicht meinen, wenn er die objektive Gültigkeit der Grundsätze des reinen Verstandes Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung nennt. Denn abgesehen davon, daß die Erfahrung nicht selbst eines der Objekte ist, welche mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, den Grundsätzen der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft, übereinstimmen müssen, würde sich der Beweis für die Grundsätze des reinen Verstandes offenbar im Kreise bewegen, wenn er sich darauf beriefe, daß, wenn dieselben keine Geltung für die Objekte der Erfahrung hätten, die Erfahrung selbst nicht möglich sein, d. i. ihnen, den erst zu beweisenden Sätzen, nicht entsprechen würde. Wenn nun die Grundsätze des reinen Verstandes aus dem bloßen Begriffe der Erfahrung (des Erfahrung

besitzenden Subjektes) folgen, indem, wenn sie nicht gälten, Erfahrung nicht möglich sein, also der Begriff der Erfahrung einen Widerspruch einschließen würde, so sind sie analytisch. Dasjenige, was die Theorie von den Grundsätzen des reinen Verstandes erklären sollte, der synthetische Charakter, existirt also zufolge eben dieser Theorie nicht.

Hume, der im Gegensatze zu Kant die mathematischen Urtheile für solche aus Begriffen hielt, war bezüglich des Kausalitätsprinzips insofern derselben Ansicht wie Jener, als er die Möglichkeit bestritt, dasselbe durch Betrachtung eines Begriffes zu gewinnen; aber eben deshalb war er auch überzeugt, daß es nicht a priori sei. Da er andererseits einsah, daß das Kausalitätsgesetz auch nicht zu den Urtheilen gehören könne, welche durch eine Betrachtung ihres Gegenstandes gewonnen werden, die über ihren Subjektsbegriff und die demselben zu Grunde liegende Anschauung hinausgeht, zu den Thatsachen ausdrückenden Urtheilen, nach seiner Terminologie, so ließ er dasselbe nur für einen Glaubenssatz gelten, der nicht bewiesen und also nicht in einen Erkenntnißsatz umgewandelt werden könne.

Ich für meine Person zweifle nicht daran, daß das Kausalitätsgesetz, sowie auch das Prinzip von der Beharrlichkeit der Substanz, zunächst zwar ein Glaubenssatz ist, aber in einen Erkenntnißsatz umgewandelt werden kann, indem es aus einem Begriffe abgeleitet wird. Man müßte sonst an seiner ausnahmslosen Gültigkeit zweifeln können, und das ist mir wenigstens nicht möglich. Ist es aber ein Urtheil a priori, so muß es sich wie die mathematischen auf Anschauung gründen. Es giebt keine Erkenntnisse, welche nicht aus der Betrachtung ihres Gegenstandes, also aus der Reflexion auf die Anschauung hervorgingen, wie es auch — wir haben dies ja schon wiederholt Kants Theorie von den reinen Verstandesbegriffen entgegengehalten — keine Begriffe giebt, die ihren Inhalt nicht aus der Anschauung empfangen, und auch keine inhaltsleeren Begriffe. Ein Unterschied besteht in dieser Hinsicht unter den Erkenntnissen nur insofern, als die Betrachtung des Gegenstandes, auf welcher sie beruhen, bei den einen über dasjenige hinausgeht, was von demselben dadurch im anschauenden Bewußtsein ist, daß sein Begriff gedacht wird, bei den anderen nicht. Wenn freilich, wie Kant

wollte, der Begriff des Ich der Grundlage der Anschauung entbehrte, so würde man auch für diejenigen der Substanz und der Ursache und für die denselben korrespondirenden Grundsätze vergeblich nach einer solchen suchen. Es wäre unbillig, hier die Deduktion des Kausalitätsgesetzes aus dem Begriffe des Geschehens zu verlangen, als ob dieselbe eine so einfache und leichte Aufgabe sein müßte, daß sie beiläufig in einer Betrachtung über die Arten der Erkenntniß gelöst werden könne. Dieselbe bildet vielmehr einen Theil der allgemeinen Aufgabe der Metaphysik, den Begriff des Seins zu entwickeln, und kann nur im Zusammenhange dieser Wissenschaft ihre Erledigung finden.

Die mathematischen Urtheile und diejenigen, deren Gesammtheit Kant Reine Naturwissenschaft nannte, sind nicht die einzigen, auf welche die Annahme, daß es aus Begriffen entspringende Urtheile gebe, vor der Erklärung, wie dieselben möglich seien, zu ihrer Rechtfertigung hinweisen kann. Unzweifelhaft aus bloßen Begriffen entspringende Urtheile enthält namentlich auch die Logik. Jede Folgerungs- und jede Schlußregel ist ein solches. Z. B. die Regel, daß man aus „Alle S sind P" „Einige P sind S" folgern dürfe, ist ein Urtheil über das Umfangsverhältniß, in welchem ein Begriff S zu einem allgemeinen Begriffe P steht, daß nämlich das völlige Enthalten-sein des Umfanges von S in dem Umfange von P das theilweise Enthalten-sein des Umfanges von P in dem Umfange von S sei, und wird durch bloße Betrachtung des Begriffes von dem Umfangsverhältnisse, in welchem S zu P steht, gewonnen. Oder die Schlußregel, welche in dem Schema „Alle S sind M, alle M sind P, folglich sind alle S P" ihren Ausdruck findet, ist ein Urtheil über ein gewisses Verhältniß, in welchem ein Begriff S zu einem Begriffe P steht; dasselbe behauptet, das Verhältniß des Umfangs eines Begriffes S zu demjenigen eines Begriffes P, welches darin bestehe, daß der erste Umfang ganz in dem Umfange eines dritten Begriffes M enthalten sei, dessen Umfang seinerseits zum Umfange von P gehöre, sei das Verhältniß des Enthalten-seins des Umfanges von S in dem Umfange von P, und gründet sich lediglich auf den Begriff seines Gegenstandes. Nicht bloß die Regeln der Folgerungen und Schlüsse, sondern alle Folgerungen und Schlüsse selbst

sind Urtheile aus Begriffen. Jedoch verhalten sie sich zu den Regeln, auf denen sie beruhen, in derselben Weise, wie sich z. B. die Urtheile: Drei Aepfel und zwei Aepfel sind zusammen fünf Aepfel, drei Birnen und zwei Birnen sind zusammen fünf Birnen, zu dem allgemeinen $3 + 2 = 5$ verhalten. Sie kommen zu Stande durch die Betrachtung nicht ihrer besonderen Subjektsbegriffe, durch welche sie sich von einander und von der Regel unterscheiden, in ihrer Besonderheit, sondern des in jenen enthaltenen allgemeinen Begriffes, auf dessen Betrachtung auch die Regel beruht, deren Beispiele sie sind.

Die Erörterung des Begriffes der aus Begriffen entspringenden Urtheile hat uns auf ein Problem aufmerksam gemacht, welches sich an denselben knüpft. Wie ist es möglich, so lautet dasselbe, daß man durch die bloße Betrachtung eines Begriffes zu einem wirklichen Urtheile über den Gegenstand desselben gelangt, da jedes wirkliche, mindestens jedes Erkenntniß enthaltende Urtheil seinem Subjekte ein Prädikat hinzufügt, welches nicht schon zum konstituirenden Inhalte seines Subjektsbegriffes gehört? Durch bloße Betrachtung eines Begriffes, der nicht schon vorher durch ein Urtheil bereichert worden ist und sich also nicht in einen ärmeren Begriff von demselben Gegenstande und ein Urtheil über denselben zerlegen läßt, kann man, wie es scheint, nur solche Bestimmtheiten des Gegenstandes finden, vermöge deren der Begriff eben dieses und keines anderen Gegenstandes Begriff ist, deren Prädizirung also eine Tautologie sein würde, während doch jedes Erkenntniß enthaltende Urtheil heterologisch ist. Indem wir dieses Problem anerkennen, treten wir auf die Seite Kants gegen Hume. Der Letztere fand, wie auch Leibniz, keine Schwierigkeit in der Annahme von Urtheilen, welche, wie die mathematischen, Beziehungen zwischen Ideen ausdrücken, mithin a priori sind, und welche dabei wirkliche Erkenntniß enthalten. Kant erblickte mit Recht eine solche in der Vereinigung des heterologischen Charakters, den diese Urtheile unzweifelhaft besitzen und den hervorgehoben zu haben sein Verdienst ist, mit dem apriorischen, und indem er die heterologischen Urtheile

mit den synthetischen identifizirte, warf er die berühmte Frage auf: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Diese Gleichsetzung der heterologischen Urtheile mit den synthetischen haben wir freilich bekämpft, sofern unter den letzteren solche verstanden werden sollen, welche nicht durch die bloße Betrachtung ihres Subjektsbegriffes nebst der in demselben enthaltenen Anschauung, ohne die er inhaltsleer, also kein Begriff sein würde, gefunden werden können, und welche also niemals sich innerlich widersprechenden kontradiktorisch entgegengesetzt sind. Aber wenn wir uns auch die Fassung des Problemes nicht aneignen können, so erkennen wir doch das Problem selbst an.

Die Lösung desselben ist übrigens sehr einfach. Sie ergiebt sich aus folgender Betrachtung.

Es ist möglich, einen und denselben Gegenstand auf verschiedene Weise vorzustellen, indem man ihn das eine Mal durch diese Bestimmtheit oder Gruppe von Bestimmtheiten, das andere Mal durch jene von allen anderen unterscheidet. Solche verschiedenen Vorstellungen desselben Gegenstandes — man nennt sie in Beziehung auf einander äquipollent oder reziprok — sind z. B. diejenigen des gegenwärtigen Königs von Preußen und des gegenwärtigen Kaisers von Deutschland, oder der Geburtsstadt Goethes und der an einem gewissen Punkte des Mains liegenden Stadt. Es giebt aber auch Gegenstände, welche auf mehrere Arten vorgestellt werden können, ohne daß Verschiedenes von ihnen vorgestellt wird, also so, daß die Vorstellungen nicht bloß dem Gegenstande sondern auch dem Inhalte nach gleich sind und sich nur subjektiv, nur durch die Art, wie sie diesen gleichen Inhalt haben, unterscheiden. Z. B. die Vorstellung einer aus 5 und diejenige einer aus 2 + 3 Stücken bestehenden Reihe unterscheiden sich inhaltlich in nichts, beide haben dieselbe Reihe in derselben Hinsicht, nämlich hinsichtlich der Menge der Stücke, aus welchen sie besteht, zum Gegenstande, der Unterschied besteht nur in der Weise, auf welche diese Reihe vorgestellt wird, indem dieselbe das eine Mal in zwei Reihen zerlegt wird, das andere Mal nicht. Die vom Punkte a zum Punkte b führende gerade Linie ist mit der vom Punkte b zum Punkte a führenden völlig identisch, ich stelle die Linie ab nur in einer anderen Weise vor,

wenn ich sie in der Richtung von a nach b, als wenn ich sie in der entgegengesetzten durchlaufe. Eine dreiseitige Figur unterscheidet sich von einer dreiwinkeligen in nichts, Dreiseitigkeit und Dreiwinkeligkeit sind objektiv genau dasselbe, aber ich stelle ein Dreieck in anderer Weise vor, wenn ich es aus drei geraden Linie konstruire und wenn ich drei Winkel in gewisser Weise zusammenlege. Wenn ich von der Vorstellung des Verhältnisses, in welchem der Umfang eines Begriffes S zu dem Umfange eines allgemeineren Begriffes P dem Urtheile „Alle S sind P" zufolge steht, zu der Vorstellung des Umfangsverhältnisses übergehe, in welchem der Begriff P zum Begriff S steht, so geht mir allerdings von dem Inhalte der ersten Vorstellung etwas verloren (da zwar aus „Alle S sind P" „Einige P sind S," aber aus „Einige P sind S" nicht wieder „Alle S sind P" folgt), aber die zweite Vorstellung enthält nichts, was nicht auch die erste enthielte, sie unterscheidet sich, abgesehen von der erwähnten Einbuße, nur durch die Art, wie sie ihren Inhalt auffaßt, von der ersten.

Es sei nun A gemeinsamer Gegenstand zweier solchen Vorstellungen M und N, die sich nur subjektiv unterscheiden, so lassen sich zwar nicht diese beiden Vorstellungen in einem Urtheile mit einander verknüpfen, denn die in einem Urtheile verknüpften Vorstellungen sind immer inhaltlich verschieden. Aber man kann weiter zwei Vorstellungen von A bilden, welche sich auch inhaltlich unterscheiden und zu einem Urtheile zusammentreten können. Man kann nämlich A vorstellen in seiner Beziehung zur Vorstellung M und in seiner Beziehung zur Vorstellung N, m. a. W. als Objekt von M und als Objekt von N, und in einem Urtheile von A, dem Objekte der Vorstellung M, aussagen, daß es mit A, dem Objekte der Vorstellung N, identisch sei. Oder, was dasselbe ist, man kann die Vorstellungen M und N selbst vorstellen und von der einen, M, aussagen, daß ihr Inhalt mit dem der anderen, N, identisch sei. Während zwischen den Vorstellungen M und N gar kein den Inhalt betreffender Unterschied besteht, ist dies bei den beiden, deren eine A zu M, und deren andere A zu N in Beziehung setzt, oder deren eine M, und deren andere N zum Gegenstande hat, der Fall, jedoch ist der Inhaltsunterschied auch hier kein objektiver, denn das Objektive ist in beiden

Vorstellungen dasselbe, nämlich A. Sie unterscheiden sich zwar inhaltlich, aber doch nur subjektiv. Die hiermit nachgewiesenen Urtheile nun entstehen durch bloße Betrachtung ihres Subjekts-begriffes oder, was auf dasselbe hinauskommt, bloße Vergleichung ihres Subjekts- und ihres Prädikats-Begriffes. Um von A, dem Gegenstande des Begriffes M, zu erkennen, daß er der Gegenstand auch des Begriffes N sei, braucht man ihn nur insoweit, als er durch M erfaßt wird, zu betrachten; man braucht die Begriffe M und N nur zu vergleichen, um zu bemerken, daß durch beide dasselbige, nämlich A, gedacht wird.

Das Urtheil $2 + 3 = 5$ z. B. erklärt die Menge von Dingen, welche dadurch vorgestellt wird, daß zwei Dinge und dazu drei Dinge vorgestellt werden, für identisch mit der Menge, welche man dadurch vorstellt, daß man Ein Ding, dazu ein zweites, dazu ein drittes, dazu ein viertes, dazu ein fünftes vorstellt, und man braucht, um es zu finden, nur den Begriff der ersten Menge zu betrachten, denn 2 heißt so viel wie $1 + 1$, 3 heißt so viel wie $1 + 1 + 1$, $2 + 3$ heißt so viel wie $(1 + 1) + (1 + 1 + 1)$, dieses aber ist, da die Klammern nur die Weise, auf welche es vorgestellt wird, anzeigen, identisch mit $1 + 1 + 1 + 1 + 1$, und dieses wiederum ist das, was man 5 nennt. Daß die Vorstellungen der dreiseitigen und der dreiwinkeligen Figur dasselbe Objekt haben und es nur auf verschiedene Weisen auffassen, erkennt man durch bloße Vergleichung derselben; man kann, indem man von der ersten zur zweiten übergeht, bemerken, daß bei diesem Wechsel der Vorstellungen der Gegenstand derselbe bleibt. Das Objektive, welches man sich dadurch vorschweben läßt, daß man eine dreiwinkelige Figur denkt, enthält nicht mehr und nicht weniger als dasjenige, was man sich dadurch vorschweben läßt, daß man eine dreiseitige Figur denkt, denn die Dreiseitigkeit und die Dreiwinkeligkeit sind nicht verschiedene Bestimmtheiten des Dreieckes, wie das am Main Liegen und das Geburtsstadt Goethes sein verschiedene Bestimmtheiten Frankfurts sind, sie sind dieselbe Bestimmtheit, die Dreiecks-Natur in ihrer Vollständigkeit, die nur auf verschiedene Weisen gedacht wird, und man braucht daher, um zu erkennen, daß jede dreiseitige Figur eine dreiwinkelige sei, in der Betrachtung des Gegenstandes

nicht über dasjenige hinauszugehen, was von ihm in seinem Begriffe enthalten ist. Um auch noch das letzte der vorhin gebrauchten Beispiele wieder aufzunehmen, so kommt zu dem vollständigen Enthalten-sein des Umfanges eines Begriffes S in dem Umfange eines Begriffes P das theilweise Enthalten-sein des letzteren in dem ersteren nicht als etwas Neues hinzu, sondern dieses theilweise Enthalten-sein ist mit dem theilweise Enthalten-sein des Umfanges von S in dem Umfange von P identisch und zu dem letzteren wiederum verhält sich das vollständige Enthalten-sein des Umfanges von S in demjenigen von P nur als eine nähere Bestimmung. Deshalb braucht man, um aus „Alle S sind P" „Einige P sind S" zu folgern, das Umfangsverhältniß, in welchem S und P zu einander stehen, nur insoweit zu betrachten, als es durch denjenigen Begriff desselben bestimmt ist, der dem Urtheile „Alle S sind P" entnommen ist, und jene Folgerung ist mithin ein Urtheil a priori.

Nicht bei allen Urtheilen, von welchen man überzeugt sein darf, daß sie sich durch die bloße Betrachtung ihres Subjektsbegriffes müssen begründen lassen, läßt sich dies mit derselben Leichtigkeit wie bei den eben betrachteten ausführen. So trifft man bei dem von Kant als Beispiel eines synthetischen Urtheils a priori angeführten geometrischen Grundsatze, daß die gerade Linie die kürzeste Verbindung ihrer Endpunkte ist, welcher doch kaum minder evident erscheint als die Gleichung $2 + 3 = 5$, sofort auf die Schwierigkeit, wie man die Begriffe der geraden und der kürzesten Linie definiren soll, und m. E. führen diese Definitionen allein noch nicht zum Ziele, sondern es bedarf weiter der Definitionen oder doch genauerer Bestimmungen mehrerer eng zusammenhängender Begriffe, deren sich jene ersten Definitionen bedienen müssen, wie der Begriffe der Richtung, der Bewegung, der Zeitlänge, daß aber die Begründung des Satzes aus dem Begriffe der geraden Linie möglich sein muß, ist so gewiß wie er selbst. Das Kürzeste Verbindung sein kommt nicht zum Gerade-sein als etwas Neues hinzu, das Gerade-sein und das Kürzeste Verbindung sein sind nicht zwei unlösbar verknüpfte Bestimmtheiten, sondern eine und dieselbe; fingirt man, es werden alle Bestimmtheiten einer geraden Linie, ausgenommen ihre Geradheit, für den Betrachter verdeckt, so käme

derselben doch insoweit, als sie noch offen für den Betrachter daläge, das Kürzeste Verbindung sein zu; es muß sich daher auch nachweisen lassen, daß man, von der Vorstellung der geraden Linie zu derjenigen der kürzesten übergehend, nur die Weise des Vorstellens, nicht den Inhalt verändert. Die gerade Linie ist m. a. W. als solche, durch ihr Gerade-sein, die kürzeste Verbindung ihrer Endpunkte, sie ist dies also durch das, was ihren Begriff ausmacht, ihrem Begriffe nach, und dieser Begriff ist ein solcher, der sich nicht mittelst irgend eines Merkmals auf eine verborgene Natur bezieht, so wie wir etwa annehmen mögen, daß es einen Begriff des Pferdes gebe, aus welchem sich alle den Pferden gemeinsamen Bestimmtheiten müßten entwickeln lassen, welchen wir aber nicht besitzen und nicht besitzen können; denn der Begriff der geraden Linie, welchen wir besitzen, schließt die vollständige, nichts Verborgenes zurücklassende Anschauung seines Gegenstandes ein. Es kann daher, um einzusehen, daß die gerade Linie die kürzeste ist, nichts weiter nöthig sein, als daß man sich den Begriff derselben vollkommen klar und deutlich mache.

Aus der Erklärung, welche wir hiermit von der Möglichkeit aus Begriffen entspringender Urtheile gegeben haben, läßt sich noch eine wichtige Folgerung ziehen. Es läßt sich zeigen, daß, wie diese Urtheile, so auch die Begriffe, durch deren Betrachtung sie gefunden werden, Erzeugnisse des Bewußtseins sind, welche hervorzubringen dieses das Vermögen dadurch hat, daß es überhaupt das Vermögen, Begriffe zu erzeugen, hat, also dadurch, daß es überhaupt begrifflich denkendes Bewußtsein ist. Oder, um dies noch etwas anders auszudrücken, es läßt sich zeigen, daß jene Begriffe reine Erzeugnisse des Erkenntnißvermögens, nach Kants Terminologie Begriffe a priori sind, — genauer, daß sie es insoweit sind, als sie die Quellen apriorischer Urtheile sind, daß also zwar der Begriff von 2 + 3 Aepfeln kein Begriff a priori ist, obwohl man a priori urtheilen kann, daß 2 + 3 Aepfel 5 Aepfel sind, wohl aber der Begriff von 2 + 3.

Bemerken Sie zuvörderst, daß die beiden Vorstellungen M und N,

welche denselben Gegenstand A haben und sich nur durch die Weisen unterscheiden, auf welche sie diesen Gegenstand erfassen, doch auch hinsichtlich der Weise des Vorstellens etwas Gemeinsames haben. Es muß, meine ich, eine allgemeine Weise geben, den Gegenstand A vorzustellen, welche in den besonderen Weisen, die den Vorstellungen M und N angehören, enthalten ist. Es bedeute z. B. A die gerade Linie, welche die Punkte a und b verbindet, M die Vorstellung, welche dem Laufe dieser Linie in der Richtung von a nach b, N diejenige, welche demselben in der Richtung von b nach a folgt. Alsdann sind diese beiden Weisen, die Linie vorzustellen, Besonderungen einer allgemeinen Weise, die sich auch leicht angeben läßt, denn man stellt die Linie auf alle Fälle in der Weise vor, daß man irgendwie ihrem Laufe folgt oder, was dasselbe ist, daß man sie zieht.

Zweitens ist klar, daß das Bewußtsein das Vermögen, der Vorstellung des Gegenstandes A die besonderen Gestaltungen M und N zu geben, dadurch besitzt, daß es überhaupt Vorstellungen, Begriffe, zu bilden vermag. Die Bestimmtheiten, welche in den Vorstellungen M und N zu der denselben gemeinsamen, daß sie Vorstellungen des Gegenstandes A sind, hinzukommen, thut, da sie nicht den Gegenstand sondern nur die Weise des Vorstellens betreffen, das Vorstellungsvermögen rein aus sich selbst hinzu. Zum Beispiel die Besonderungen der allgemeinen Weise, die gerade Linie ab vorzustellen, daß man dieselbe nämlich entweder von a nach b oder von b nach a zieht, sind ein Werk lediglich des Vorstellungsvermögens.

Aber auch das Vermögen, in der allgemeinen Weise vorzustellen, von der wir eben sahen, daß sie in den besonderen Weisen M und N enthalten ist, besitzt das vorstellende Bewußtsein lediglich dadurch, daß es solches ist; dasselbe ist ein reines Vermögen des vorstellenden Bewußtseins. Bedingt könnte es ja nur dadurch sein, daß das vorstellende Bewußtsein zuvor den Gegenstand A vorstelle, und auch dieses ist nicht möglich, denn die Weise des Vorstellens, durch welche der Gegenstand A erfaßt wird, kann nicht das Erfaßthaben dieses Gegenstandes zur Voraussetzung haben; nicht ist das Bewußtsein deshalb in dieser Weise vorzustellen befähigt, weil es

den Gegenstand A vorstellt, sondern umgekehrt vermag es deshalb diesen Gegenstand vorzustellen, weil es in dieser Weise vorzustellen vermag. Muß man z. B. in einer gewissen allgemeinen Weise vorstellen, um die gerade Linie ab vorzustellen (und man muß es so gewiß, als es Vorstellungen dieser Linie giebt, welche sich nur der Weise des Vorstellens nach unterscheiden), so besitzt das vorstellende Bewußtsein rein durch sich selbst das Vermögen zu dieser Weise. Besitzt das Bewußtsein rein durch sich selbst das Vermögen, der Vorstellung der Linie ab die besonderen Gestaltungen zu geben, deren eine dem Laufe der Linie in der Richtung von a nach b, und deren andere demselben in der Richtung von b nach a folgt, so besitzt es auch rein durch sich selbst das Vermögen, die Linie ab überhaupt in der Weise vorzustellen, daß es derselben in einer Richtung folgt.

Hieraus folgt nun, was bewiesen werden sollte: daß das vorstellende Bewußtsein auch rein durch sich selbst das Vermögen besitzt, die Vorstellung des Gegenstandes A hervorzubringen und also auch nicht nur das Vermögen, dieser Vorstellung die besonderen Gestaltungen M und N zu geben, sondern auch dasjenige, überhaupt die Vorstellungen M und N hervorzubringen, daß diese Vorstellungen mithin a priori sind. Denn die allgemeine Weise, den Gegenstand A vorzustellen, zu welcher, wie wir sahen, das Bewußtsein das Vermögen durch sich selbst besitzt, ist nicht eine solche, welche auch anderen Gegenständen gegenüber zur Anwendung kommen könnte, sondern sie ist von A unabtrennbar; dadurch, daß man in dieser Weise vorstellt, stellt man den Gegenstand A vor, und das Vermögen, in dieser Weise vorzustellen, ist darum auch das Vermögen, diesen Gegenstand vorzustellen. Man müßte sonst auch in den besonderen Weisen, aus welchen die Vorstellungen M und N hervorgehen, vorstellen können, ohne gerade A vorzustellen. Aber diese besonderen Weisen sind von der Eigenthümlichkeit des Gegenstandes A unabtrennbar. Der Unterschied der beiden Vorstellungen M und N betrifft ja nicht dasjenige, was, wie z. B. ihr Stärkegrad, ohne Rücksicht auf die Eigenthümlichkeit des Gegenstandes an ihnen betrachtet werden kann, nicht ihre psychologische Seite, sondern die Art, wie sie ihren eigenthümlichen Gegenstand erfassen. Darin z. B.,

daß eine gewisse Menge von Dingen in den beiden Weisen vorgestellt werden kann, welche in den Bezeichnungen derselben als 2 + 3 und als 5 ihren Ausdruck finden, kommt die bestimmte Natur dieser Menge zum Vorschein. Oder daß sie sowohl als dreiseitige als auch als dreiwinkelige Figuren vorgestellt werden können, ist die Besonderheit gerade der Dreiecke. Oder daß die gerade Linie zwischen den Punkten a und b als die Bahn sowohl der von a nach b als auch der von b nach a gerichteten Bewegung aufgefaßt werden kann, ist etwas ihr Eigenthümliches. Wäre es anders, so würden die Sätze, daß 2 + 3 = 5, daß jede dreiseitige Figur dreiwinkelig, daß zwischen zwei Punkten nur Eine gerade Linie möglich ist, als Aussagen über diese Gegenstände betrachtet, bloße Tautologien sein.

Wenden wir das hiermit Bewiesene insbesondere auf die geometrischen Urtheile, welche die Anschauung des Raumes voraussetzen, an, so ergiebt sich uns die Lehre Kants, daß der Raum eine reine Anschauung, eine Anschauung a priori ist, in dem bestimmteren Sinne, daß das vorstellende, überhaupt Begriffe zu bilden befähigte Bewußtsein, dadurch, daß es überhaupt solches Bewußtsein ist, den Raum zum Inhalte hat, und daß hierauf die Möglichkeit der geometrischen Urtheile beruht. Denn um die geometrischen Begriffe, durch deren Betrachtung die geometrischen Urtheile gewonnen oder begründet werden können, ganz aus eigener Kraft hervorbringen zu können, muß das begrifflich denkende Bewußtsein durch sich selbst im Besitze der Raum-Anschauung sein; sein Vermögen des begrifflichen Denkens muß es dadurch besitzen, daß es den Raum zum Inhalte hat. Die Lehre Kants von der Apriorität des Raumes hat nicht genau diesen Sinn. Nach ihr ist es für das begrifflich denkende Bewußtsein, den Verstand, ganz zufällig, daß wir überhaupt Anschauungen besitzen, und daß die Form unserer äußeren Anschauungen gerade der Raum ist. Sie findet mit Verstand begabte Wesen denkbar, für welche es gar keinen Raum giebt. Ich habe schon früher[8]) darauf hingewiesen, daß eine solche Apriorität der Raumanschauung den apriorischen Charakter der geometrischen Urtheile nicht zu erklären vermag. Wenn der Verstand, der das Vermögen zu urtheilen ist, nicht auch das Ver-

mögen anzuschauen wäre und durch sich selbst die Raumanschauung besäße, so wäre es für sein Bestreben, begriffliche Erkenntnisse über das Räumliche zu gewinnen, völlig gleichgültig, ob der Raum a priori in einem blind anschauenden Gemüthe bereit läge oder erst, wie die sekundären Qualitäten, durch Affektion seitens äußerer Dinge hineinkäme. Es ist nicht einzusehen, wie ein apriorischer Besitz eines blinden Anschauungsvermögens dem Verstande zu Erkenntnissen a priori sollte verhelfen können.

Noch in einer anderen Weise als derjenigen, welche wir eben dargelegt haben, sind Urtheile aus Begriffen möglich. Ich will mich jedoch auf eine kurze Andeutung über dieselbe beschränken.

Es wurde bereits hervorgehoben, daß die Erkenntniß eines Gegenstandes aus der Betrachtung seines Begriffes nicht im Gegensatze zu derjenigen aus der Betrachtung des Gegenstandes selbst, wie er dem anschauenden Bewußtsein vorschwebt, steht. Die Betrachtung des Begriffes ist vielmehr auch Betrachtung des angeschauten Gegenstandes, nur beschränkt sie sich auf dasjenige, was die Anschauung insofern enthält, als sie den konstituirenden Inhalt des Begriffes hergiebt. Z. B. die Betrachtung des Begriffes der geraden Linie ist Betrachtung der geraden Linie selbst, soweit dieselbe dem anschauenden Bewußtsein dadurch vorschwebt, daß es ihren Begriff denkt. Diejenigen Erkenntnisse aus Begriffen nun, deren Möglichkeit wir uns eben verständlich gemacht haben, nehmen aus der Anschauung des Gegenstandes keine Bestimmtheit, welche nicht auch zu dem konstituirenden Inhalte des Begriffes gehörte, sie setzen nur eine in der Anschauung gegebene und auf eine gewisse Weise in dem Begriffe gedachte Bestimmtheit dem Inhalte eines Begriffes, der auf eine andere Weise gedacht wird, gleich (z. B. das 2 + 3-sein dem 5-sein). Es ist aber auch, zweitens, möglich, daß die Anschauung des Gegenstandes insofern, als sie den konstituirenden Inhalt des Begriffes hergiebt und so die dem Begriffe unentbehrliche Grundlage bildet, als sie mithin von der Betrachtung des Begriffes benutzt werden darf, dennoch eine Bestimmtheit enthält, welche nicht zur Konstituirung des Begriffes gedient hat, daß mit-

hin die bloße Betrachtung eines Begriffes den Inhalt desselben um eine objektiv neue Bestimmtheit des Gegenstandes bereichert. Dies ist nämlich dann der Fall, wenn der konstituirende Inhalt des Begriffes durch zwei Momente, C_1 und C_2, gebildet wird, die nur in einem Gegenstande mit einer gewissen Bestimmtheit, P, vereinigt sein können, in jedem anderen sich ausschließen. Denn alsdann kommt dem Gegenstande, der die Bestimmtheiten C_1 und C_2 hat, als solchem auch die Bestimmtheit P zu, und die Anschauung, deren Gegenstand er ist, hat mit C_1 und C_2 nothwendig auch P zum Inhalte, während zum konstituirenden Inhalte des Begriffes, dessen unentbehrliche Grundlage diese Anschauung bildet, P nicht gehört; und so vermag die bloße Betrachtung des Begriffes, da sie Betrachtung desjenigen von dem Gegenstande ist, was dem Bewußtsein dadurch vorschwebt, daß es den Begriff dieses Gegenstandes denkt, den ursprünglichen Inhalt des Begriffes durch eine neue Bestimmtheit P zu ergänzen. In dieser Weise haben wir früher die Dauer als eine nothwendig in den Begriff des Ich aufzunehmende Bestimmtheit erkannt, da nur so die beiden diesen Begriff konstituirenden Momente, das Subjekt-sein und das Objekt-sein des Bewußtseins, sich vereinigen ließen.

Es sind nur die ersten Anfänge einer Theorie des philosophischen und insbesondere des metaphysischen Erkennens, die wir mit diesen Betrachtungen gewonnen haben. Sie werden indessen genügen, um unseren metaphysischen Untersuchungen den Abschluß zu geben, dessen uns dieselben noch zu bedürfen schienen. Auf die allseitige Bestimmung ihres Ortes im Ganzen der Wissenschaft, die ausführliche Darlegung ihrer systematischen Gliederung, den vollständigen Nachweis ihrer Möglichkeit, die genaue Absteckung ihrer Grenzen nach der Seite des Unerkennbaren hin, die vollendete Begründung und Beschreibung ihrer Methode zu warten, bevor sie ihre Arbeit beginne oder von ihren ersten Erfolgen zu schwierigeren Aufgaben fortschreite, kann ja der Metaphysik ebensowenig wie irgend einer anderen Wissenschaft zugemuthet werden; noch auch entbehren ihre Ergebnisse so lange der vollständigen Sicherheit, bis alle Fragen

über die Rechte und die Pflichten der Vernunft, zu denen sie Anlaß giebt, beantwortet sind. Denn daß es ein Gebiet geben möge, in welchem die Vernunft, wenn sie ihrem natürlichen Triebe folge und sich ihrer Kräfte in einer den Forderungen, die sie an sich selbst stellt, völlig entsprechenden Weise bediene, nothwendig in die Irre gerathe, und welches man sie daher erst betreten lassen dürfe, nachdem man ihr den freien Gebrauch ihrer Glieder eingeschränkt habe, ist eine ganz ungegründete Besorgniß, und wäre sie begründet, so könnte doch die Kritik, durch welche die Vernunft des zu ihrem innersten Wesen gehörenden unausrottbaren Hanges zum Selbstbetruge überführt würde, nicht von ihr selbst, sondern nur von einem höheren Vermögen, welches nicht in gleichem Verdachte stände, ausgehen.

So sind denn die Forschungen, zu denen wir uns zusammengefunden haben, beendigt. Geringfügig sind ihre Ergebnisse im Vergleich mit demjenigen, was wir nicht zu enthüllen vermochten. Es ist uns gelungen, in eine Region der fremdartigsten Gebilde hinabzutauchen, aber „unter uns lag es noch bergetief in purpurner Finsterniß da". Gleichwohl dürfen wir, meine ich, gehobenen Muthes von einander scheiden. Wenn uns auch weiter nichts gelungen wäre, als das Vertrauen wieder herzustellen, daß die Vernunft mit Anwendung derselben Kräfte, mit denen sie sich das Gebiet der sinnlichen Erscheinungen unterwirft, und durch Beobachtung derselben Regeln wie dort, auch zum Verständnisse ihrer selbst gelangen kann und in dem Verständnisse ihrer selbst zu demjenigen, wenn auch beschränkten, so doch exakten Wissen um das an sich Seiende, auf welches sie nur in den Perioden der Ermattung oder Zerstreuung verzichten kann, — wenn uns auch weiter nichts gelungen wäre, als die Hirngespinnste des Skeptizismus und die Widersprüche des Kritizismus zu enthüllen und die Vorurtheile zu widerlegen, mit welchen die anderen Wissenschaften die Philosophie und insbesondere die Metaphysik betrachten, so würde unser Gewinn die Mühe und Arbeit lohnen, welche wir aufgewendet haben.

Anmerkungen.

[1]) Siehe oben S. 38 f.
[2]) Siehe oben S. 284, 362, 384.
[3]) Vergl. oben S. 201 f.
[4]) Spinoza, Ethik P. I, pr. XX.
[5]) Vergl. oben S. 269, 316.
[6]) Hume, Inquiry, Sect. IV, 1.
[7]) Kant, Kritik d. r. V., Analytik d. Grundſ., 2. Hauptſt., Einl.
[8]) Seite 127.

Gedruckt in der Königlichen Hofbuchdruckerei von E. S. Mittler und Sohn,
Berlin SW., Kochſtraße 68–70.

Gedruckt in der Königlichen Hofbuchdruckerei von E. S. Mittler und Sohn, Berlin SW., Kochstraße 68—70.

J. Gruber

Bergmann, Julius

Vorlesungen über Metaphysik mit besonderer Beziehung auf Kant

Berlin 1886